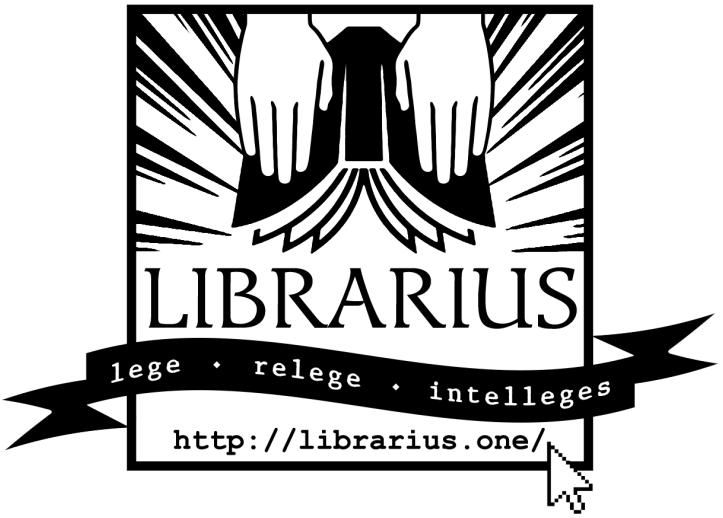
VOLUME IV

L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

NESSUN
DOGMA


LIBRARIUS
lege • relege • intelleges
http://librarius.one/

L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

VOLUME IV

Traduzione di LUCIANO FRANCESCHETTI

Casa editrice NESSUN DOGMA
www.nessundogma.it info@nessundogma.it

I edizione Nessun Dogma maggio 2013
ISBN 978-88-906527-9-0

©2013 Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti – UAAR
via Ostiense 89, 00154 Roma. I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione, e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo sono riservati.

Traduzione di Luciano Franceschetti

Titolo originale *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*
Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin, 1920/23

In copertina: *Mann und Frau den Mond betrachtend* di Caspar D. Friedrich, 1830 ca.

Indice

1. Ombre e luci in Germania 3

2. Kant. La polemica sull'ateismo 27

3. Goethe 79

4. La Controrivoluzione 95

5. Il Socialismo 115

6. La Francia dell'Ottocento 133

7. Inghilterra 151

8. La filosofia tedesca dopo Hegel 177

9. Il Materialismo 239

10. La Giovane Germania – Anno 1848 – Da Gutzkow a Keller 259

11. L'età di Bismarck 307

12. Influssi stranieri – Il Nord e l'Est – Nietzsche 353

13. La pace nella mistica senza Dio 403

14. Postfazione 483

Indice dei nomi e delle cose notevoli 489

Nota dell'editore

Nell'edizione originale gli ultimi tre capitoli del volume III furono posti all'inizio del volume IV. In questa edizione si rispetterà questa suddivisione ma la numerazione dei capitoli è ovviamente differente.

1. Ombre e luci in Germania

Gli effetti della grande Rivoluzione sull'opinione pubblica in Germania (ma quelli sugli altri popoli furono, se possibile, ancora più immediati, specialmente in Italia) li abbiamo conosciuti fin qui attraverso numerosi riscontri. Ora, prima di illustrare l'influsso antireligioso di questa Rivoluzione sui più insigni spiriti tedeschi – ossia sulla vita letteraria della Germania – vorrei dedicare ancora alcune pagine ad un esempio con cui, al di qua del Reno, ci si protesse contro l'ateismo, proprio nel medesimo periodo in cui in Francia la reazione religiosa era ormai in pieno svolgimento.

"*Trionfo della filosofia*" – Contro le idee della Rivoluzione francese, e in particolare contro la diffusione di quelle idee in Germania, uscì nel 1803 un libro – ragguardevole nonostante la sua cattiva qualità – avente per titolo "*Der Thriumph der Philosophie im 18. Jahrhundert*" //Il trionfo della filosofia nel secolo XVIII//; in prima pagina, quale luogo ed editore, si legge "Germantown by Eduard Adelbert Rosenblatt", e la relazione preliminare dell'editore reca la firma di Altenburg. L'autore è uomo di molte letture,[1] ma troppo spesso costruisce il suo pamphlet su pettegolezzi e indimostrate asserzioni; le sue fonti precipue sono gli scritti reazionari dell'età del Direttorio: i libri acritici di Barruel sulla Chiesa e sul giacobinismo, l'irrilevante *Dictionnaire Historique* di Feller, il trattato sul fanatismo del rinnegato la Harpe, ed una copiosa aneddotica di ispirazione controrivoluzionaria. Sebbene la tendenziosità clericale si manifesti sempre più sfacciatamente (segnatamente nel secondo volume, dove si tratta del filosofismo in Germania), il libro desta tuttavia un certo interesse grazie alle numerose citazioni da periodici e volantini andati perduti. La vera intenzione, alla fine anche apertamente dichiarata, è questa: di addossare la responsabilità della grande Rivoluzione in Francia al filosofismo europeo, alle teorie della

1. È probabilmente un predicatore di corte in Darmstadt, Johann August barone di Starck (1741-1816), che era del resto già sospetto di criptocattolicesimo; da non confondere con l'edificante ed incolore pietista Johann Friedrich Starck (morto il 1756), un pastore di Francoforte, che aveva pubblicato un libro di devozioni per gestanti, puerpere e partorienti, e fu inoltre un mediocre rimatore di canti devozionali, oltreché uomo alieno da polemiche.

Massoneria e degli Illuminati in Germania, e di raccomandare per contro la Chiesa cattolica quale unico antidoto contro questa malattia, incitando i sovrani ad una santa Alleanza contro lo spirito distruttivo del tempo.[2] Contro gli illuministi, anzi, l'autore ha l'ardire di scagliare questa invettiva doppiamente provocatoria: "Meglio le tenebre più fitte che la vostra luce fetida."

Per tutto questo schieramento di scrittori avversi all'Illuminismo, l'esponente principale della "luce fetida" è naturalmente Voltaire; a lui va l'odio che, per noi posteri, ha perfino qualcosa di divertente. Ciò che Voltaire ha prodotto non viene negato, è vero, e tuttavia la sua memoria viene esecrata con un'infinità di episodi faticosamente raccolti. Voltaire è il diavolo in carne ed ossa, che dev'essere esorcizzato in tutti i modi. Per quella gente, il verso con cui Piron (il noto epigrammista che aveva composto per se medesimo il distico epigrafico "*Ci gît Piron, qui ne fut rien, pas même académicien*") aveva peccato verso il suo ben più grande contemporaneo "*S'il n'avait pas écrit, il eut assassiné*", sembrava ancora troppo benevolo per un Voltaire; per costoro, il filosofo francese avrebbe perpetrato verso l'umanità crimini peggiori di qualunque assassino. Perfino il suo nome reale e quello presunto (Arouet de Voltaire) devono fare le spese degli attacchi:

> *Ce fondateur du plus énorme schisme,*
> *Pour n'être pas un Savant à* rouer
> *Se donne un nom du plus grand incivisme,*
> *Par lequel non obstant il paraît avouer,*
> *Que, génie illusoire, inclinant a mal faire*
> *Il raffine en escroc et s'entend a* Vol-taire.

Ovviamente, viene qui di nuovo ammannita la vecchia leggenda pretesca secondo cui Voltaire sarebbe spirato nella disperazione e nella rabbia: nelle sue ultime ore, si racconta, avrebbe ingoiato i suoi stessi escrementi. E si raccomanda, per lui, il seguente epitaffio:

> *Plus bel esprit, que grand Genie,*
> *Sans foi, sans loix et sans vertu;*
> *Il est mort comme il a véçu*
> *Couvert de gloire et d'infamie!*

2. In un altro libro, andato pure disperso, "*Deutsche Welt, tu' einmal wegen der Philosophie und Geistlichkeit die Augen auf*" (Germanien 1807) //Mondo tedesco, apri finalmente gli occhi sulla filosofia e il clero//, trovo però un'annotazione secondo cui l'anonimo autore del "Trionfo della filosofia" sarebbe un protestante.

Che Voltaire fosse veramente un nemico mortale del cristianesimo, ed amasse essere interpellato con "*mon cher antichriste*", risponde certamente al vero ed è più che noto; ma gli scrittori avversari vogliono farci credere che fosse il capo d'una congiura contro il trono e l'altare: il che è una falsificazione della storia e un disconoscimento delle maggiori personalità. Per esempio quando, per dimostrarlo, si adduce il fatto che gli Enciclopedisti, nei loro carteggi, si chiamano gli uni gli altri con dei nomignoli, e che pertanto formassero una specie di lega segreta, ebbene, questa è calunnia addirittura infantile; quelli erano spassi privati, tant'è vero che gli altri compagni non sapevano affatto che Voltaire e d'Alembert solevano chiamarsi monellescamente Bertrand e Raton.

Non diversamente stanno le cose per quanto riguarda occasionali esternazioni, che hanno l'aria d'una congiura. Così scrive Voltaire (24 luglio 1760) a d'Alembert: "*Serait-il possible que cinq ou six hommes de mérite qui s'entendront, ne réussissent pas après les exemples que nous avons de douze faquins qui ont réussi? Il me semble que le succès de cette affaire nous ferait un honneur infini.*" (Voltaire paragona quindi la sua cerchia di amici, di cinque o sei nemici della religione, intellettualmente importanti, ai dodici apostoli analfabeti.). Anche in altri luoghi incontriamo spesso espressioni che sembrano alludere a scrittori facenti parte d'una lega segreta; in realtà, però, non si fa che giuocare coi pensieri. Riguardo all'anno in cui tale complotto sarebbe nato, anche i pareri divergono moltissimo; alcuni pensano al 1728, quando Voltaire rimpatriò da Londra, importando in Francia la filosofia inglese, mentre altri pensano agli inizi dell'Enciclopedia. Ad un pensatore rigoroso come d'Alembert, per esempio, una Rivoluzione nello Stato e nella Chiesa si addice meglio che al "poeta" Voltaire, al figlio naturale d'una libera donna conviene meglio che al compagno degli aristocratici; ma anche d'Alembert, d'altronde, fa netta distinzione (in una lettera, spesso citata, al principe Ludwig del Württemberg) fra trono e altare: la religione, barbara ed esiziale alla società, dev'essere cancellata, ma al potere dei sovrani basterà contrapporre solamente un recinto.

Filosofia e Rivoluzione – Eppure i nemici dell'Illuminismo sanno benissimo che Rousseau – pensatore assai diverso da Voltaire e non del tutto irreligioso – era non meno pericoloso per la loro religione; sapevano che gli economisti politici, i cosiddetti Fisiocrati, avevano contribuito ancor più dei filosofi a preparare la grande Rivoluzione, con assoluta spietatezza verso i vecchi costumi che, in sostanza, nulla avevano a che vedere con la fede.

Mi limito a menzionare il fondatore di questa scuola, il dottissimo François Quesnay (1694-1774), chirurgo e medico personale di Luigi XV, che a Parigi

chiamavano il Confucio dell'Occidente; perché, tra l'altro, uno dei suoi allievi aveva suscitato grande scandalo avanzando la proposta (per uno scherzo di cattivo gusto, o per la gravità dell'emergenza nazionale) di ricavare pelle dallo scuoiamento delle persone, e di produrre sego dai cadaveri umani; da siffatti suggerimenti, fossero o non fossero in buona fede, scaturirono durante la Rivoluzione le dicerie più inaudite: che si fossero forniti alle truppe stivali fatti di pelle umana, e che addirittura si fosse data la carne salata dei ghigliottinati in pasto agli aristocratici incarcerati.

Dopo la caduta di Robespierre, sotto il Direttorio, la Francia pullulava di pubblicazioni ortodosse che utilizzavano tale materia per sferrare calci d'asino contro i leoni defunti dell'*Encyclopédie* e della Rivoluzione: al posto dell'abate frivolo e libertino subentrava l'abate frivolo e reazionario. E qui basti menzionare quei due già citati in precedenza: Barruel e de Feller. Ma anche durante il trentennio tra la pubblicazione della *Encyclopédie* e lo scoppio della Rivoluzione, i libri degli oscurantisti erano stati numerosi quanto quelli degli Illuministi; solo che i primi non erano letti dalla buona società, e solo di rado erano presi in considerazione. La buona società stava quasi compatta al fianco del progresso intellettuale, e anche le autorità avevano accolto il principio fondamentale: si dica e si scriva ciò che si vuole, purché non si tocchino i nostri privilegi.

Al boia, il Parlamento di Parigi non consegnava più i liberi pensatori, ma certamente le libere pubblicazioni; e tuttavia, come negli ultimi decenni prima della Riforma, le bolle papali di scomunica restavano senza effetti, così ora – alla vigilia della Rivoluzione – la moda scivolava su cotali giudizi. Un divieto da parte della censura diventava quasi una raccomandazione. E i massimi funzionari proteggevano di persona una letteratura che essi, in forza del loro ufficio, avrebbero dovuto reprimere. Diderot, quando riprese per la seconda volta la lotta contro la sua *Encyclopédie*, giunse a mettere al sicuro le sue carte presso il funzionario che doveva eseguire il sequestro; e ancora nel 1785 Beaumarchais, allo stesso modo, poté salvare la sua edizione delle opere di Voltaire, di cui era stata disposta la confisca. I filosofi, o liberi pensatori, venivano difesi nei salotti delle dame amanti delle belle lettere; e tra queste si annoveravano non solo le titolari d'un *bureau d'esprit*, ma altresì una scrittrice noiosa come Madame de Genlis, dal momento che ella era in qualche modo legata al moralmente chiacchierato duca di Orléans.[3] Era considerato un fatto talmente ovvio e acclarato

3. All'indirizzo di lei, il sempre arguto, ma incurante della veridicità Antoine Rivarol (morto a Berlino il 1801) compose questo infame epigramma:

"*Tout rencherit à faire peur,*

che i potenti fossero amici degli scrittori illuminati, che l'imperatore Giuseppe II suscitò grande scandalo quando, nel suo viaggio attraverso la Francia, passò vicino alla residenza del vegliardo Voltaire senza tributargli omaggio.

È pur vero che gli Enciclopedisti avevano saputo estendere assai rapidamente la loro influenza all'interno della *Académie Française*; il che non sarebbe stato assolutamente possibile – secondo lo statuto dell'istituzione – in quanto un membro dell'Accademia non poteva essere immorale, vale a dire non cattolico. Tuttavia, grazie alle raccomandazioni (e certamente anche agli intrighi di Voltaire e d'Alembert) e al patrocinio del ministro Choiseul e di madame Pompadour, tutti gli Enciclopedisti più importanti furono eletti all'Accademia, al punto che si può parlare, senza ingiustizia, di una conventicola che ripartiva lodi e biasimi secondo l'interesse del partito. Il potere di questa cricca e il costume incominciarono inoltre a dominare il mercato librario, nonostante che leggi e parlamenti continuassero a difendere la causa della Chiesa e perseguitassero la letteratura libertaria. Del resto, i dati fittizi riguardanti il luogo di edizione e l'editore provvedevano a che libri irreligiosi, a dispetto dell'arretratezza della magistratura, venissero stampati dappertutto in Francia, o che potessero essere importati facilmente in Francia. Però la propaganda per l'istruzione popolare si differenziava in maniera sostanziale da quella che oggigiorno si tenta di fare attraverso la stampa.

Classi sociali – Rousseau, è vero, si volgeva direttamente al popolo, che intendeva riplasmare in una società di aristocratici dello spirito; Voltaire e i suoi, invece, si sentivano pur sempre partecipi al mondo dell'antica nobiltà, e non ebbero mai il desiderio di rischiarare "calzolai e servette". Anche il mondo clericale della Francia si divise in due categorie: i prelati erano quasi sempre di nobili origini, avvezzi quindi alla vita frivola fin dalla nascita; il basso clero – povero, goffo e ignorante – poteva pensare ad un'ascesa sociale alla stessa maniera d'un sergente all'interno dell'armata prussiana. Nondimeno, ammesso che un figlio della borghesia diventasse eccezionalmente vescovo, gli restava appiccicato l'epiteto di *evêque de fortune*. Come gli Enciclopedisti non scrivevano per calzolai e servette, così non avevano certo l'intenzione di educare al libero pensiero i parroci dei villaggi. La concezione di Voltaire, non erronea nella sostanza, era tuttavia odiosa nella forma: il cristianesimo è ormai perduto

Les oeuvres de Genlis à six francs le volume!
Dans le temps, où son poil valait mieux que sa plume
Pour douze francs j'avalis l'auteur."

all'interno della buona società, potendo contare ancora, e solamente, su seguaci nella canaglia. Di codesta canaglia, in effetti, faceva parte il basso clero.

Ma quando l'autore tedesco del "Trionfo della filosofia" addossa ai congiurati libertari la responsabilità del dileggio dei religiosi, e pertanto anche della corrente che portò alla soppressione dell'ordine dei Gesuiti, allora egli falsifica la storia per più d'un aspetto. La soppressione dell'Ordine ebbe origine – come ogni altra azione politica – dall'interno delle coalizioni che pilotavano gli umori del popolo più di quanto questi riuscissero a determinarli; e gli sghignazzi ora gioviali ora malevoli, aventi di mira le attività del clero, non si erano più placati da quando (dapprincipio in Italia, con l'approvazione di papi e cardinali) gli era stato consentito di esprimersi.

In verità, sembra che ad essere derisi fossero principalmente i religiosi cattolici; ma ciò deriva solo dal fatto che esisteva una Chiesa unica – quella cattolica, appunto – allorché ebbe inizio l'Età moderna, e che la Chiesa protestante in Germania e in Inghilterra aveva soppresso quelle istituzioni che avevano provocato la collera o lo scherno del popolo; ci vollero più di duecento anni prima che il libero pensiero constatasse di non poter convivere con nessuna Chiesa (né con la protestante né con la cattolica), che con satira e scherno non si approdava a nulla, che il nemico si doveva debellare all'interno di ogni Chiesa. Solo ora, dunque, la critica affrontò con maggior serietà il Cristianesimo nella sua interezza, contrastando sia la parola di Dio sia i servitori della parola; e mentre nella Francia cattolica si usarono ulteriormente le vecchie armi della satira, si andarono forgiando – principalmente in Germania – le armi nuove: critica biblica, critica della conoscenza, e ripudio di ogni ipocrisia. C'è una strada diretta che, da Edelmann e Liscow, passando per Reimarus e Lessing, conduce fino ai nostri giorni.

L'autore del "Trionfo della filosofia" è abbastanza perspicace da comprendere e paventare questa situazione. La prima parte del suo libro, quella propriamente storica, è dedicata alla diffamazione dell'Illuminismo francese; la seconda parte, più appassionata, si occupa della situazione in Germania e – dopo aver liquidato Federico il Grande e Giuseppe II quali inetti discepoli dei Francesi – denuncia aspramente gli illuministi tedeschi ancora viventi: scrittori e pedagogisti, frammassoni e illuminati, protestanti, sociniani e deisti. Tutti i prìncipi tedeschi vengono incitati a coalizzarsi contro codesta gentaglia senzadio; si vuole destare l'impressione che all'autore stia a cuore esclusivamente la conservazione dei troni; in realtà, i troni per lui non sono che trincee, fortificazioni avanzate destinate a proteggere la fortezza principale, ossia l'altare.

Per me, l'influenza della Rivoluzione sulle piccole menti e sul pubblico in

Germania è stata constatabile solo grazie alla lettura – spesso ostica e ripugnante – di siffatti polverosi opuscoli e riviste; ne valeva la pena, tuttavia, se sono riuscito a strappare all'oblìo questo o quel libero pensatore; l'influsso sugli scrittori tedeschi – conosciuti veramente, o almeno di nome – offre all'indagine una difficoltà del tutto diversa. Al di qua del Reno, per essere sinceri, si fu coraggiosi e radicali solamente fino alla decapitazione del re, e non solo sul piano politico, anche su quello religioso; dopo il 21 gennaio 1793, quando a Parigi la situazione si fece tragica, persino Klopstock e Schiller cominciarono a cancellare le tracce della loro lotta per la libertà. Dovremo constatare che Kant (e tra i suoi allievi specialmente Fichte, irriducibile nella ribellione) rimasero seguaci della grande Rivoluzione, dopo che il resto della Germania si era nuovamente sottomesso.

Georg Forster – Quasi solo lo sventurato Forster restò fedele a se stesso; e forse anche lui solo perché ne fu presto travolto, da puro martire, vittima della Rivoluzione francese. Georg Forster, educato da suo padre a diventare un giovane inglese, e che da ragazzo partecipò attivamente ad una circumnavigazione della Terra, fu un intellettuale di spirito internazionale; ma non fu come appare nelle convenzionali rappresentazioni, e neppure come ce lo tratteggia Gervinus, che pure lo apprezza moltissimo. Politicamente fu senza dubbio un cosmopolita, predestinato a diventare un apostolo della grande Rivoluzione, un entusiastico ed incrollabile propugnatore della libertà e dell'eguaglianza. E fu per questo vilipeso nella Germania del suo tempo: i prìncipi misero sulla sua testa una taglia (di cento ducati), e i poeti satirici si accanirono colpevolmente contro di lui. Sia detto a loro vergogna! Cittadino di Magonza, Forster era entrato politicamente a tastoni nel movimento repubblicano, essendo pressoché fallito nella vita, senza nazione, senza patria, senza il calore d'un focolare domestico; tuttavia egli fu un franco ammiratore delle idee rivoluzionarie, ben più che un estimatore dei Francesi.

Le lettere alla moglie (specie quelle del 1793) sono colme di giudizi acuti, aspri, anzi spesso ingiustamente spregiativi, sui parigini che avevano fatto la Rivoluzione e ancora la portavano avanti. Da quel movimento, Forster si aspettava non poco anche per sé; nel suo giudizio, comunque, egli rimase imperterrito, incorruttibile. Andava in estasi per la libertà e per l'uguaglianza, ma da tedesco. La repubblica, per lui, era un ideale. E fu l'unico – nella repubblica degli intellettuali tedeschi – a restare fedele a quell'ideale.

Come scrittore, diventato un "classico" per caso con le sue "*Ansichten vom Niederrhein*", //Vedute del Basso Reno//, Forster, dopo un'adolescenza quasi bigotta, fu un esponente anche dell'Illuminismo religioso, fautore delle riforme

volute dall'imperatore Giuseppe II: goethianamente maturo, prima dell'influenza esercitata dal Goethe maturo sulla Germania. E, quasi ancor più di Goethe, in maniera totalmente terrena, del tutto immanente, genuinamente laica.

Con freschezza anche maggiore che nelle "Ansichten", lo spirito libertario di Forster si manifesta nelle Lettere e nei Diari che avevano costituito la base del libro, e che Leitzmann ha pubblicato cent'anni dopo la sua morte. Si sarebbero dovuti leggere di più, questi carteggi; offrono attrattive di carattere serio ed evasivo, consentono di penetrare nel rapporto di Forster con la sua Teresa, narrano tali e tanti scherzi col suo compagno di viaggio (il giovane Alexander von Humboldt); è con una filosofia di vita sobria, tutt'altro che romantica, che si rivolge a Karoline con pacato tono didattico. "Salutala cordialmente da parte mia e insegnale a prendere le cose come sono. È questa l'unica filosofia, dovesse per questo cascare il mondo! Ma tant'è, con ogni altra filosofia si andrebbe pure in rovina."

Le occasionali riflessioni su questioni religiose non sono meno schiette di quelle concernenti i problemi politici più attuali e incalzanti. Dal fatto che Forster progettò inizialmente lettere e diari come raccolta di appunti per le "Ansichten" risulta di per sé che le sue eresie religiose riguardino di solito la contemplazione di immagini. Così a Gent, riguardo alla figura d'un Cristo in piedi (il dipinto rappresentava la resurrezione di Lazzaro), egli osserva: "Questa ibrida natura, oscillante tra Dio e uomo, i pittori la mancano quasi tutte le volte, giacché non esiste in natura, come d'altronde nella fantasia." Davanti alla celebre deposizione dalla croce di Rubens, Forster non riesce a reprimere i sentimenti di ripugnanza e di orrore che emanano dalla croce.

"Ma perché quest'uomo [Rubens], che una sensata formazione aveva educato a persona di superiore sentire, dovette trascorrere la sua vita rivangando nelle leggende dei santi, per insudiciare la sua fantasia con immagini non degne di lui? Distratto da idee collaterali, che sono mutuate dalla religione, non v'è soggetto meno interessante di un corpo esanime, tirato giù dal legno sul posto dell'esecuzione... e, nel caso particolare della crocifissione di Cristo, perfino il momento della deposizione è doppiamente sfavorevole, essendo il medesimo in cui tutto quanto c'è di divino è svanito, e non può non apparire se non puro e semplice cadavere umano." Commentando un dipinto di Sardam, Forster condivide un'osservazione del giovane Humboldt, che in verità suona più protestante che ateistica: stranissimo, dice, che i pittori non abbiano pensato a lasciar cadere – nelle innumerevoli rappresentazioni dell'ascensione di Maria in cielo – qualcosa di terrestre, dato che è assurdo immaginarsi l'ascensione di un drappo di stoffa, per cui la rappresentazione ebraica dell'ascesa del profeta

Elia verso il cielo su un carro di fuoco è già più conseguente, quando lui lascia cadere il suo mantello; secondo questo modello, appunto, si sarebbero potuti utilizzare quaggiù gli abiti della madre di Dio, e ricavarne diversi miracoli.

Molto oltre questo sarcasmo libertario, che nelle "Ansichten" e nelle lettere e diari che le sottendono si rivolge naturalmente, perlopiù, contro le istituzioni cattoliche del Basso Reno, si spinge tuttavia la professione politica di Forster; e la sua professione ateistica non è, a guardar bene, se non una manifestazione collaterale di quella politica. "Essere liberi significa essere persone": è questo il suo motto ideale. Gli piace immaginarsi i compiti inerenti alla liberazione dell'umanità storicamente diversificati e ripartiti: le spese, in passato, le hanno pagate gli Svizzeri, poi i Tedeschi attraverso la Riforma, poi Olandesi e Inglesi con le loro battaglie per la costituzione, ora i Francesi al prezzo della Rivoluzione, al cui fuoco la Germania dovrebbe piuttosto riscaldarsi che bruciare.

Più liberamente del Nicolai rozzamente materialistico, più duramente di Klopstock, di Wieland e Schiller, sconvolti dall'esecuzione del re di Francia, politicamente più interessato di Goethe, (ma come Goethe, già nel 1790, da "buon europeo" nel senso di Nietzsche), Forster visse da vicino la Grande Rivoluzione, omettendo purtroppo – come pure gli consigliava la sua compagna – di rappresentarla sul piano letterario. Ne sarebbe uscita sicuramente un'opera liberatoria!

In luogo di questa, abbiamo solo le sue lettere, ed inoltre la sua definitiva opinione sulla libertà, che nessuno peraltro cercherà là dove credo di averla trovata io: nella prefazione alla sua traduzione de "Le rovine", ossia della conversazione storico-filosofica del Signor di Volney (1757-1820), che era stato abbastanza fortunato ed abile da scampare alla ghigliottina, da essere promosso conte da Napoleone ed elevato alla dignità di pari di Francia dalla Restaurazione. Queste "Ruinen" sono state largamente superate da Gibbon, ma sono tuttavia ancora leggibili. Nella prefazione, Forster coglie l'occasione per dare sfogo al suo cuore traboccante... come se fosse già al cospetto dei posteri.

Per lui, tutte le repressioni della libertà di pensiero e di stampa sono già anacronismi, giunti col ritardo di un secolo. Nulla, in realtà, dovrebbe elevarsi al disopra della legge della ragione. Ciò che, oltre la ragione, si lascia tutt'al più presagire (ossia la religione) è inintelligibile e ineffabile, e non si lascia distinguere con certezza dalle fantasticherie e dalla follia. Per sua natura, il credere è la cosa più libera della terra; ed è quindi vano sforzo agganciarlo ad un simbolo determinato. Pertanto, anche tutti i tentativi di imbavagliare lo spirito mediante la censura, non sono più tanto pericolosi quanto la congenita

brama egemonica della corporazione dei dotti, i quali vorrebbero elevare a leggi i risultati delle loro ricerche, di fronte alle quali non dovrebbe esserci posto per nessun appello. E reclama l'ultima liberazione: quella dalla messinscena delle autorità. È quindi significativo che Gervinus abbia assunto questa prefazione in "Sämtliche Schriften von G. Forster" //Tutti gli scritti di Georg Forster// (v, p. 301) col titolo "*Über den gelehrten Zunftzwang*" //Sull'obbligo di appartenere alla corporazione dei dotti//.

Lichtenberg – Tra i contemporanei tedeschi ce n'è uno soltanto che, al pari di Forster, è stato un uomo libero in tutto e per tutto: Lichtenberg. (Un fatto, del resto, già evidenziato da Gervinus). Come Lichtenberg sul piano della letteratura, così Forster cadde vittima delle miserande condizioni della Germania; Lichtenberg e Forster furono entrambi entusiasti della grande Rivoluzione, sia politicamente che religiosamente, senz'ombra di illibertà; entrambi cosmopoliti "sovratedeschi", tutti e due poco inclini al carattere francese, ed ambedue mezzo inglesi.

Georg Chr. Lichtenberg (1742-1799) aveva tuttavia compiuto la sua parabola, con se stesso e col mondo, quando Forster – suo amico – entrò nell'agone politico; un personaggio stravagante, malaticcio, nemico giurato di ogni sentimentalismo e di ogni fantasticheria, ammiratore al tempo stesso dell'Inghilterra e della Rivoluzione francese, e pur tuttavia – come un autentico filisteo – spettatore da dietro le finestre, incapace di esibire il proprio talento nella vita pubblica, ma incapace anche di realizzare qualcuno dei suoi grandi progetti umoristici o satirici. Di livello un po' minore, fu soltanto privo della travolgente anima fiammante di Zarathustra, eppure scrittore del calibro d'un Nietzsche; una fiamma scettica che inceneriva tutto quanto... solo che lui non lo seppe; una fiamma che quasi sempre svaniva in fuoco d'artificio. E anche in questo, nel non essere poeta, più piccolo di Nietzsche; però provava lo stesso disprezzo verso la mediocrità della poesia.

Ebbene, questo Lichtenberg, ribelle contro l'umanità ben formata, non foss'altro perché lui era deforme, ribelle contro il perbenismo perché la sua sessualità era sconfinata, ribelle contro il servilismo tedesco perché egli era da gran tempo preparato alla Rivoluzione francese, grazie alla democrazia britannica, questo spirito irridente, filosoficamente nichilista e critico del linguaggio, spietatamente dissacratore, faunesco sotto gli austeri paramenti di professore di fisica, non aveva avuto bisogno dell'abolizione della religione cristiana, avvenuta nel 1793 a Parigi, per giungere a deporre il buon Dio per il proprio uso privato.

Ma che cosa sanno i Tedeschi dei loro migliori ingegni? Neppure quando

costoro sono stati insieme i più spiritosi! Nemmeno il giudizio abissalmente profondo di Goethe ha aiutato Lichtenberg a trovare un suo pubblico: "Degli scritti di Lichtenberg possiamo servirci come della più straordinaria bacchetta da rabdomante: là dove egli fa una battuta, sotto sotto c'è un problema." I suoi aforismi non si leggono né nelle vecchie né nelle nuove edizioni. Per la verità, costa una certa fatica riflettere, sviscerando fino in fondo i pensieri che seguono.

> Quello di costruire una persona come la religione vuole averla, somiglia all'impresa degli stoici: ed è soltanto un diverso grado dell'impossibile.
>
> Fare un voto è un peccato più grande che violarlo.
>
> Una delle più straordinarie applicazioni che l'uomo ha fatto della ragione è certamente quella di considerare un capolavoro il fatto di non usarla, e quindi – essendo nato con le ali – di volersele tagliare.
>
> Costoro parlano della loro religione con una veemenza tale, come se avessero torto.
>
> Vi sono stati uomini onesti per lunghissimo tempo, prima che vi fossero uomini cristiani, e ve ne sono – grazie al cielo! – ancora molti e sempre, là dove cristiani non ce n'è.

A questo punto, mi compete soltanto di ordinare storicamente alcune proposizioni che Lichtenberg ha scritto su dio, religione e ateismo, per mostrare quale fu la sua posizione sui relativi problemi precedenti e susseguenti alla Grande Rivoluzione.

Al periodo dominato dalla presenza di Lessing (e di Reimarus) appartengono queste massime:

> Forse troppo avventatamente, dalla sapiente disposizione degli istinti ed impulsi animali, si deduce un essere supremamente saggio; il quale non può che essere più savio di noi.
>
> Se di un trattato sulla trinità (come di uno sulla guerra e sulla pace) io dicessi che quel mentecatto avrebbe potuto scrivere qualcosa di meglio, mi darebbero dell'ateo e mi priverebbero del mio guadagno.
>
> Il buon Dio deve amarci proprio tanto, dal momento che si presenta a noi sempre col cattivo tempo.

> La superstizione della povera gente trae origine da un precoce e troppo zelante insegnamento della religione.
>
> Fin da ragazzo (Lichtenberg descrive qui se stesso) egli si era fatto un'idea assai libera e spregiudicata della religione.

Risalgono all'età "dei geni" (fino al 1775), cui Lichtenberg non partecipò in alcun modo, gli aforismi seguenti:

> Non è vergognoso che la ragione si metta a mendicare applausi con la superstizione? (contro la moda dello spiritismo)
>
> Il nostro mondo diventerà così raffinato che sarà così ridicolo da credere in un Dio, quanto è oggigiorno credere nei fantasmi. (Da non interpretare solo come ironia.)

La tesi di Feuerbach, che l'uomo si è creato Dio a sua propria immagine, viene pronunciata spesso e in maniera incisiva; con la massima chiarezza in questi termini: "Dio creò l'uomo a propria immagine, dice la Bibbia; i filosofi fanno l'esatto contrario, e creano Dio secondo la propria."

Fino all'anno della morte di Lessing: in precedenza, Lichtenberg si era rifiutato di dedurre un creatore sommamente saggio dalle pulsioni istintive degli animali. Adesso, egli equipara la Rivelazione agli istinti.

> "Così altre creature possono considerare la nostra Rivelazione come istinto, quello di guidarci alla vita eterna: non solamente la rivelazione, ma già *l'impulso a crearsi degli dèi*."

Per arrivare fino all'esecuzione di Luigi XVI:

> "In mezzo al popolo non vi sono autentici ateisti" (ragion per cui la religione dev'essere conservata per il popolo.)
>
> Dio stesso vede nelle cose solo se stesso. (Spinoza)
>
> Qualsiasi congettura sull'iniziatore del mondo è sempre antropomorfismo.

Neppure è possibile dimostrare Dio muovendo dalla necessità del pensiero.

> Se non la senti, l'esistenza di Dio, non la puoi dimostrare.
>
> Nelle consuete osservazioni degli uomini sull'essere che ha prodotto il mondo si mescola manifestamente un grande numero di devote, non filosofiche assurdità. La nota interiezione: che cosa dev'essere mai un Essere che ha fatto tutto questo! – non è certo molto migliore di questa: che sarà mai una miniera, in cui è stata trovata la luna! Infatti, bisognerebbe prima di tutto chiedere, *se il mondo è stato creato*, e in secondo luogo se l'essere che l'ha creato sarebbe in grado di produrre un orologio di ottone a ripetizione.
>
> La religione è un affare della domenica.

Tutto sommato, Lichtenberg fu sì uno spirito forte, ma tutt'altro che combattivo; come ebbe a dire una volta Forster, la sua vita fu per lui davvero improntata a spavalderia e spensieratezza. Era un carattere umoristico al pari di Wilhelm Busch; ma non era un lavoratore, e neppure abbastanza attivo da formare se stesso. Fu l'unico tedesco che, per vigoria satirica, avrebbe potuto vedersela alla pari con Swift; ma egli lasciò sonnecchiare quella forza, mancandogli la dimensione della creatività swiftiana; e in questo, dunque, fu pure una natura problematica. E tuttavia, a favore della quasi inconscia risolutezza di Lichtenberg, sta il fatto che una volta fece lo sforzo di varare una satira bella e buona, menando un colpo distruttivo contro l'intollerabile bigotto e petulante proselitista Lavater. Ed è assai istruttivo come Lichtenberg, pur non essendo amico degli ebrei, difendesse il povero Mendelssohn contro Lavater, e come si schierasse – con grande libertà e generosità – in difesa del calunniato ateista Spinoza, il quale "concepì il pensiero più elevato mai entrato in una mente umana." Ecco, indimenticabile, la sua sentenza: "Dovesse il mondo continuare una serie innumerevole di anni, la religione universale non sarà che spinozismo purificato." E pienamente probatorio della posizione di Lichtenberg a me sembra il suo giudizio positivo sul kantiano di sinistra Heydenreich, che farò conoscere in rapporto con la mia conclusione ateistica, quando si parlerà appunto di Heydenreich.

Jean Paul – Dopo l'attivistico repubblicano Georg Forster, e dopo Lichtenberg – il più arguto e radicale fra tutti i topi di biblioteca tedeschi –, mi corre l'obbligo di rammentare un alunno della Grande Rivoluzione: potrà dispiacere forse a qualcuno, ma è quel Jean Paul, il "bettolante potente in birra e lacrime", che nelle storie letterarie tedesche, come se fossero schede poliziesche, viene citato ancor oggi col nome di Johann Paul Friedrich Richter. Ebbene, Jean Paul (1763-1825),

vent'anni più giovane di Lichtenberg, dieci anni più giovane di Forster, sembra però appartenere ad un'altra generazione; ma è un artista senza tempo, per il solo fatto che fino alla morte restò saldamente ancorato alla prospettiva della giovinezza, o meglio: sul modo di sentire peculiare della pubertà. Ciò che, per noi, congiunge Jean Paul coi due liberi pensatori Forster e Lichtenberg (così dissimili anche tra di loro) è primariamente la loro comune discendenza da Rousseau. E poi tutti si situano insieme accanto a due tedeschi pure assai diversi: accanto a Kant e a Goethe.

Non solo Forster, anche Lichtenberg crede nella beata condizione di natura degli uomini; ed è con immenso piacere che Jean Paul cerca scampo dalla terrena valle di lacrime alla ricerca di utopie celesti. E tutti e tre sognano già – quasi cent'anni prima di Nietzsche – il sogno d'un superuomo, di un paese di bimbi che si dovrebbe amare più della patria. Tutti e tre sono cosmopoliti perfetti, nella libera accezione in cui Herder e Goethe, già prima della Rivoluzione, non volevano saperne più dell'idea di nazione. Jean Paul fu infatti sempre in attesa d'una repubblica universale: "Se questa atmosfera vitale dovesse un giorno rasserenarsi, allora tutti i popoli della terra dovranno fondersi insieme e purificarsi in una comunitaria fermentazione."

Jean Paul non partecipò all'iconoclastia religiosa della Rivoluzione, bensì a quella politica; e tuttavia fu uno spirito forte, un cercatore di Dio senza Dio, nonostante la sua struggente aspirazione per una fede nell'immortalità, malgrado il suo paradossale "*Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*" //Discorso che Cristo morto tenne dall'alto dell'universo sulla non esistenza di Dio//. Per usare la sua stessa metafora: ogni qualvolta l'allodola si slancia nell'etere, dopo essersi divincolata dal letamaio in cui si annidava, vorrà pure possedere il cielo.

Trattando dei nostri classici della fine del Settecento, in tutta la sua "Storia della letteratura tedesca", Gervinus, ispirato più da idealità politiche che artistiche, esalta il fatto che costoro – all'opposto di Voltaire, il quale però voleva lo stesso per la plebe – volevano che fosse conservato il cristianesimo per il popolo, e che si guardasse alla fede con un senso di storica equità; nella nostra letteratura, insomma, non appariva personalità di rilievo che non avesse scosso le catene della religione positiva, ma anche nessuno che non le avrebbe rispettate in chiunque le avesse gradite (v p. 329): Goethe, non cristiano per eccellenza, viene curiosamente bacchettato per aver espresso non poche cose amare contro la religione, non solo nei carteggi e nei colloqui, ma altresì nelle sue opere. Di Jean Paul, in tale contesto, Gervinus dice con maggior ragione: in fatto di religione aveva pensato in modo liberissimo, ma tutto era rimasto al

suo posto, ovvero il popolo non ne fu turbato nella sua fede chiesastica. Per la verità, non è assolutamente facile fare chiarezza sulle convinzioni filosofiche e religiose di Jean Paul che in vita sua, oltretutto, fu letto e ammirato da uomini e donne del ceto medio tedesco assai più che da Goethe.

Jean Paul fu un pensatore autonomo, ma per di più uno scrittore aforistico come Hamann e Lichtenberg, rifiutandosi nettamente di aggiungere un nuovo sistema ai molti sistemi filosofici: penetrò a fondo, in realtà, l'inganno serpentino del linguaggio. Allo stesso modo, Jean Paul fu indipendente in materia religiosa, ossia un eretico, senza mai aderire ad alcuna setta organizzata. Sull'evoluzione di Jean Paul, oggi (specialmente dopo le radicali ricerche di Josef Müller) noi siamo meglio informati di quanto fossero i suoi contemporanei, ma dobbiamo accontentarci di non avere scovato l'ultima parola riguardo alle sue idee religiose. Il motivo può consistere nel fatto che Jean Paul fu certamente sincero e amantissimo della verità, ma non sentì personalmente il bisogno di definire criticamente il suo rapporto con Dio; era troppo poeta, o almeno troppo visionario, per non sentirsi appagato del proprio sentire.

KANT E JEAN PAUL – Nella sua giovinezza, Jean Paul aveva assimilato, quasi senza guida, il pensiero di Leibniz, allora ormai superato da tempo, e per giunta nell'annacquata interpretazione di Gottsched; in ogni caso, egli stava sul terreno del deismo, concedendo solo una verità relativa alle singole religioni e dubitando di tutti i dogmi cristiani, e persino dell'umano libero arbitrio. Da scolaro, diede esca ad un piccolo scandalo scolastico; in un'esercitazione alla disputa, egli difese in modo così razionalistico certe proposizioni ereticali, che il maestro lasciò indignato l'aula, e il sedicenne Jean Paul si guadagnò la fama di ateista. All'Università, il suo docente preferito fu Ernst Platner (un altro autore di aforismi) che allora stava cercando, e trovò poi, la transizione da Leibniz a Kant, e che del resto fu trascinato davanti al Tribunale ecclesiastico di Dresda per presunte dottrine materialistiche. (Sulla questione Jean Paul si espresse sdegnato affermando che Platner era il nemico più dichiarato del materialismo; bisognava non aver letto né compreso i suoi aforismi per non saperlo. "Però l'ha decretato un Concistoro, che ha diritto di essere stupido con più onore, e malvagio con più ipocrisia degli altri uomini.")

Il giovane Jean Paul annotava dettagliatamente le proprie idee in lettere e diari. Oltre a spiritosi giochi di parole – su Dio e sul Nulla, sul linguaggio umano nell'aldilà – vi si trovano già degli appunti che ricordano i futuri, fulminei squarci del maturo Jean Paul. "Forse, il nostro secolo è tollerante con le opinioni e intollerante con le azioni. Noi sopportiamo ogni specie di pensiero libero,

ma non tutte le specie di santi. Abbiamo scosso il giogo dei sistemi e stretto i legami del benessere con doppio rigore. Ai nostri giorni, preferirei essere Epicuro piuttosto che Diogene, oppure un ateo piuttosto che un visionario."

Nell'anno in cui apparve la Critica della ragione, Jean Paul – essendo ancora un appassionato seguace di Leibniz – scrisse un saggio in cui si paragonava l'ateismo col fanatismo; e certi scrittori francesi dovevano averlo già influenzato dal momento che l'ateismo vi è trattato meglio del fanatismo. Chiaramente, lo studente che ha divorato con crescente ingordigia libri teologici e filosofici ha raggiunto ora un'età in cui Leibniz non gli basta più, e neppure qualunque altro sistema. È infelice per questo, ma non può farci niente: ormai è diventato uno scettico. Stranissime le lamentele su questa condizione. Prova paura e ripugnanza al cospetto della ragione, e non è in grado di accettare la rassegnazione di Lessing, di appagarsi dell'impulso per la verità. È così disperato per i suoi dubbi, che cerca di divincolarsi nuovamente dalla scepsi; e tuttavia si sottomette al sistema di Kant solo per pochi anni, e anche in quel periodo lo entusiasma solo il Kant etico, non il critico della ragione: il cuore, non la testa di Kant.

Nel suo immaginifico linguaggio, Kant è per lui (persino ancora per l'avvenire) "un folgorante improvviso sistema solare", e subito dopo gli appare di nuovo un aborto. Ed è proprio la sistematicità – che veramente per la logica più profonda è molto più insufficiente del sistema solare scientificamente riconosciuto – che ripugna a Jean Paul nei confronti di Kant, il cui petto "è un cimitero di pensieri e sistemi... Nessuno fra quanti hanno un sistema pensa più in modo libero." E poiché Jean Paul ha apprezzato di Kant solo quanto è connesso al sentimento, è Jacobi che gli sembra essere il filosofo più grande. Si sprofonda quindi nella jacobiana religione del sentimento; ed ecco il libertario Jean Paul dileggiare ora l'ateo che contesta l'ideale gigantesco d'una divinità che egli contribuisce pure ad incarnare. "L'ateista disconosce l'archetipo primigenio alla copia." A questo sentimentale deismo Jean Paul rimase fedele fino alla fine, operando così – in maniera romantica, o reazionaria – contro Kant e i suoi epigoni, il cui disprezzo verso il mondo sensibile della realtà lo indignava.

Clavis-Fichteana – Un piccolo capolavoro, e perciò anche poco conosciuto, è la parodia che Jean Paul fa di Fichte, la "Clavis-Fichteana"; e in uno dei suoi romanzi più famosi – il "Titano" – fa che il pazzo Schoppe sbotti contro Fichte esclamando: "Posso sopportare ogni cosa, tranne quel puro Io intellettuale, il Dio degli déi." Alla feroce metacritica di Herder contro Kant, Jean Paul sembra avere partecipato non solo con la sua adesione. Ciò che faceva insorgere questo

libero scrittore contro Kant, e ancor più contro i suoi celebrati successori, era manifestamente la logica priva di sentimento con cui costoro trattavano le vecchie prove di Dio sulle quali, ad essere sinceri, egli la pensava allo stesso modo.

Il suo cuore fantasioso gli prendeva la mano, e lo sopraffaceva; i difensori della religione positiva non gli sembravano nemmeno degni di risposta, e se la prendeva solo con quelli che in sostanza la pensavano nella stessa maniera, vedendo in loro degli avversari perché lo ferivano con la loro critica spietata. No, la critica non era fatta per Jean Paul. Era un cuore capace di immedesimarsi, senza critica, nelle cose più ardue e più nuove. Per cui si può ricordare, concludendo, che Jean Paul era abbastanza giovane, poco prima della sua morte, da leggere e approvare – nella sua "*Kleine Nachschule zur ästhetischen Vorschule*" //Piccola scuola di avviamento all'estetica// (1824) – l'opera di Schopenhauer, "Il mondo come volontà e rappresentazione" (che si cercava di far passare sotto silenzio), elogiando cioè un libro ateistico in tutto e per tutto, mirante ad annientare ogni ottimismo cristiano. Jean Paul chiudeva il suo breve annuncio, che rallegrò oltremisura Schopenhauer, umanamente compiaciuto, con la semplice riserva: "Per fortuna, io posso solo elogiare questo libro, non sottoscriverlo."

Ciò che Jean Paul non poteva sottoscrivere, era evidentemente il pessimismo (per così dire: nido di allodole nel letamaio), non già l'ateismo. Con quest'ultimo egli si confrontò dal principio alla fine, senza potersene liberare, e senza arrendervisi. Solo così egli poté (nel "Siebenkäs") sognare il folle sogno che il Cristo morto annunciasse dall'alto dei cieli che non c'era alcun Dio; e così poté sembrare di non accorgersi nemmeno che la disperazione per l'eliminazione di Dio venne sentita dal figlio generato da questo dio. E solo un panteista – vale a dire un ateista moderno – poteva (nel "Levana") escogitare i giochi verbali: "Dio è l'unico perpetuum mobile" oltre che "Il mondo è il corpo di Dio".

Dovrò registrare altri esempi del libero pensiero di Jean Paul quando verrò a parlare dell'influsso di questo artista senz'arte sulla poetica della Giovane Germania, sull'arte di un Börne e di un Gutzkow.

"Filosofi per il mondo" – Prima di congedarmi dall'età del moderato illuminismo tedesco, rappresentato da uomini come Lichtenberg e Jean Paul (nei loro essenziali caratteri essi superavano già il razionalismo e il romanticismo, prefigurando ormai l'età contemporanea), sento pure il dovere di rifarmi ad un celebrato falso illuminista, e di motivare esplicitamente perché ho avuto così poco da dire sui chiacchieroni per il mondo che – in tutte le storie tedesche della filosofia – occupano pur sempre tanto spazio, essendo definiti filosofi popolari,

o anche "filosofi per il mondo". Il loro modello ideale, l'inglese Pope, non aveva neanche lui molto da dire, né per il progresso del pensiero, né per la liberazione dello spirito. Solo i suoi imitatori furono questi Sulzer, Feder, Eberhard, Abbt, J. J. Engel, Garve, Mendelssohn, i quali nel loro tempo ebbero più lettori di Lessing o di Kant, senza però lasciare durevoli tracce di vita creativa.

Sono, costoro, esponenti d'una Germania arretrata nella forma e nei contenuti; credevano sinceramente di portare avanti l'opera dei deisti inglesi e degli enciclopedisti francesi, ma erano rimasti nel cuore epigoni pedanti e scolastici di Wolff; non avevano intelligenza delle arditezze di un Hume, o anche solo d'un Diderot, e ancor meno erano in grado di comprendere i loro superiori connazionali Lessing e Kant, nei quali vedevano solo dei loro simili. Non avevano nulla di nuovo da offrire, né al loro popolo, né tanto meno al mondo. Molto prima di loro gli Edelmann, gli Stosch e i Lau avevano mostrato molta più forza di questi assai rinomati ma superficiali illuministi. I quali erano uomini superflui. Mi accontenterò di motivare brevemente questo duro giudizio in riferimento ad un solo esponente di quel gruppo, cioè su Moses Mendelssohn, giacché le lodi sperticate che a questo "Platone tedesco" furono largamente elargite anche dai suoi migliori contemporanei (e spesso solo per cortesia e bontà) sogliono echeggiare ancora oggi, per esempio nel pur eccellente "Grundriß der Geschichte der Philosophie" //Compendio di storia della filosofia// di Johann Eduard Erdmann.

Moses Mendelssohn – Non è solo lo zelo di scrittori ebraici ad essere responsabile della sopravvalutazione dell'amabile Mendelssohn: scrittore bonario, decoroso, ma assolutamente povero di pensieri. Anche nel mondo intellettuale vige una legge della pigrizia; come nel giudizio dei suoi contemporanei, Mendelssohn viene tuttora nominato accanto a Lessing, collegato al nome di Kant, quasi che egli fosse uno di loro.

Divenne addirittura una leggenda che Moses sarebbe stato il modello del "Nathan" di Lessing; e le occasionali esternazioni di Kant sul buono stile di Mendelssohn (la cui modesta intelligenza non bastava neppure a leggere solamente l'Etica di Spinoza o la Critica della ragione di Kant) vengono citate con tale solennità, quasi che si trattasse di kantiane analisi filosofiche e non, il più delle volte, d'uno scambio di cortesie e umane debolezze. Moses Mendelssohn era un'indole totalmente subalterna. Tuttavia, giacché non si poteva negare che scrivesse un tedesco sorprendentemente buono e che egli, proprio per questa prerogativa, come del resto grazie alla sua fama, avesse fatto moltissimo per il riconoscimento e la parificazione degli ebrei tedeschi, non si dovrebbe dimen-

ticare – oltre a ciò, ed al di là di ogni sofferenza che la sua origine ebraica gli ha procurato – che Moses Mendelssohn, proprio coi suoi correligionari, non rappresentò né difese le posizioni del razionalismo illuministico, bensì quelle dell'ortodossia.

Il giovane Lessing, ancora del tutto immaturo, quando ammirava moltissimo Mendelssohn e pochissimo Spinoza, poteva nel 1754 rispondere – ad una osservazione antisemitica dell'orientalista Michaelis – che la sua sincerità e il suo spirito filosofico gli facevano considerare a priori Mendelssohn come un secondo Spinoza al quale, per essere alla stessa altezza del primo, null'altro mancava se non i suoi errori. Ma quando, trent'anni dopo, venne fuori la verità attraverso Jacobi, e cioè che il Lessing maturo era diventato panteista, o addirittura ateista, grazie a Spinoza, ebbene, allora a soffrirne fu la sete di gloria di Mendelssohn, fondata tra l'altro sul suo rapporto di amicizia con Lessing; anche se, ovviamente, è solo una leggenda che Mendelssohn sarebbe morto in seguito all'indiscrezione di Jacobi.

Forse, quando la parabola di Boccaccio relativa ai tre anelli prese forma nella grandiosa scena del suo dramma, Lessing aveva pensato davvero – magari per un attimo – al bellospirito di Berlino, al quale una volta non già un sultano, ma pur sempre il petulante Lavater aveva puntato la pistola al petto: o confutare le recenti prove della verità del cristianesimo (tradotte da Lavater), o farsi battezzare. Purtroppo, però, Mendelssohn non possedeva il calibro di un Nathan, totalmente libero da ogni religione positiva (dice al templare "Ciò che mi rende cristiano ai vostri occhi, vi fa ebreo per me."), che sa educare insieme il templare e il Sultano. In realtà, Mendelssohn era ebreo molto di più di quanto immaginassero i suoi ammiratori e amici cristiani. Nella replica alla provocazione di Lavater, si mise in perfetto risalto l'insistenza sul suo retaggio ebraico, ed ebbe al suo fianco l'intera Germania intellettuale, perfino il superiore Lichtenberg, il quale era alquanto antisemita, come oggigiorno si usa dire. E Lichtenberg si rese conto già chiaramente che Mendelssohn veniva sopravvalutato: sia per aver difeso le insulsaggini del Talmud in uno Stato ebraico, sia per risaltare vistosamente a Berlino, in virtù della sua libertà di pensiero, solo in quanto ebreo.

Mendelssohn e avversari – Dal perduto libriccino del predicatore di corte Schulz ("*Der entlarvte Moses Mendelssohn*" //Moses Mendelssohn senza maschera") abbiamo già appreso come un autentico libero pensatore giudicasse il filosofo che – nella repubblica degli intellettuali europei – recitava la parte dello spirito libero, cercando però di disabituare i suoi correligionari piuttosto dal

borbottare, dal parlare in modo incomprensibile, più che di togliere la superstizione insita nelle loro leggi e cerimoniali; uno che, con sconcertante sicurezza, respingeva tutte, ma proprio tutte le tendenze significative, foriere di future prospettive. A prescindere dal suo stile accattivante, Mendelssohn non avrebbe riscosso tanta considerazione, se un ebreo (apparentemente) illuminato non fosse stato – in quel periodo – un fenomeno ancora raro. La sua fama, che fu quasi mondiale,[4] Mendelssohn la dovette perlopiù al fatto di appartenere all'etnia, per altri versi così spregiata, degli Ebrei; e poiché la propria fama lo rendeva felice, allora si deve tener conto del fatto che la sua appartenenza all'ebraismo gli causò anche qualche umiliazione. Da parte di Federico il Grande, il quale peraltro fece a Lessing un torto anche più imperdonabile. Quanto a Mendelssohn, non intendo il fatto che egli – malgrado i suoi meriti – ebbe bisogno d'un permesso di soggiorno come ebreo protetto, e che ottenne anche siffatta autorizzazione (1763) solo quando d'Argens ebbe posto, in calce alla seconda richiesta, la spiritosa raccomandazione "*Un philosophe mauvais catholique supplie un philosophe mauvais protestant de donner le privilège* [la patente salvacondotto per ebrei] *à un philosophe mauvais juif. Il y a dans tout ceci trop de philosophie, pour que la raison ne soit pas du côté de la demande.*"

Intendo, naturalmente, un altro fatto, che non dovevano prendere troppo sul tragico né ebrei né illuministi, ossia che il re meno cristiano di tutti fu abbastanza intollerante da rifiutare la propria firma, allorché l'Accademia delle scienze di Berlino elesse lo scrittore ebreo a membro ordinario della sezione filosofica. Nel suo ben noto epigramma, Kästner biasima assai accortamente non l'intolleranza verso un ebreo, ma solo l'ingiustizia verso i tedeschi:

> *Un nuovo Dioniso chiamò dalle rive della Senna*
> *schiere di sofisti per la sua educazione;*
> *Un Platone vive già nella sua terra.*
> *Ma questo lui non lo conosce.*"

Oltre a Fritz Jacobi, un deciso avversario di Mendelssohn fu forse il caparbio Hamann. In tutti e due è palese che, oltre ad un certo odio antiebraico, ebbe un ruolo peculiare la presaga nascente visione del Romanticismo; anche al proprio allievo Herder l'illuminista Mendelssohn fu inviso quasi personalmente. Io ritengo anzi che questi innovatori facessero sentire la loro influenza solo sul

4. Nel 1787 Mirabeau scrisse un libro su Mendelssohn e la nuova situazione politica degli Ebrei; dove si legge: "*Un homme jetté par la nature au sein d'un horde avilie ... s'est elevé au rang des plus grands écrivains que ce siécle ait vu naître en Allemagne ... Les Allemands lui ont décerné le titre de Platon moderne.*"

piccolo Mendelssohn, perché il grande Lessing era per loro troppo inaccessibile; credo inoltre che Mendelssohn non meriti neppure la qualifica di illuminista, non per l'Occidente cristiano, e sicuramente nemmeno per l'oscuro mondo degli ebrei ortodossi tedeschi e orientali.

"*FEDONE*" – Nelle decisive questioni religiose, la sua opera principale è più retriva di quanto fossero stati gli scritti dei liberi pensatori inglesi e francesi da quasi un secolo; e come sua opera precipua considero non solo il suo "*Gerusalemme*", tollerante solo entro certi limiti. (Gli ateisti, per esempio, vengono esclusi dalla tolleranza), non "Die Morgenstunden" //Le ore del mattino// con le loro prove di Dio, penosamente riscaldate, quanto piuttosto – coi suoi contemporanei – i tre dialoghi "*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*" //Fedone o l'immortalità dell'anima//. Il compito che qui Mendelssohn si era prefisso era davvero singolare. Perché Platone, nel suo dialogo intitolato poi "Fedone" (i dialoghi platonici sono perlopiù monologhi, in cui un interlocutore dà continuamente ragione all'oratore, per conservare l'apparenza della vivacità) aveva allineato alcune presunte dimostrazioni dell'immortalità dell'anima.

Mendelssohn si decise a pubblicare nuovamente quello scritto venerando per la sua età, ma solo come una via di mezzo tra una traduzione e una personale rielaborazione; giacché nella seconda, e più ampia metà dello scritto di Platone le dimostrazioni sembravano "così superficiali e capricciose, da meritare appena una seria confutazione". In sostanza, Mendelssohn non indietreggiò di fronte all'anacronismo di far adottare al suo Socrate alcuni pensieri di Cartesio, di Leibniz, di Wolff, di Baumgarten, di Reimarus e di altri moderni; ma, dal momento che il Socrate di Mendelssohn era in sostanza un berlinese del Settecento, non veniva in questione il grado di autenticità: il superiore umorismo, che avrebbe potuto rendere accettabile il rischio, non era concesso al Mendelssohn, che del tutto privo di spirito non era.

Un meticoloso raffronto tra il Fedone greco e quello settecentesco ci porterebbe troppo lontano, ma non sarebbe privo di esiti istruttivi. La più affascinante caratteristica del dialogo dell'antichità, cioè che Socrate esprime la propria credenza nella personale immortalità immediatamente prima dell'esecuzione, unendo così la propria morte e l'immortalità della sua anima, ecco, l'incomparabilità di quell'ambiente Mendelssohn la mutua letteralmente da Platone. Ma ciò che Mendelssohn ha aggiunto di suo, alle prove di Platone sull'immortalità, sembra a noi – oggigiorno – altrettanto superficiale e capriccioso quanto le prove di Platone sembravano a Mendelssohn. Del resto, tutti i concetti su cui Mendelssohn costruisce le sue illazioni scolastiche o talmudiche erano stati

seppelliti già dalla Critica della ragione di Kant (che Mendelssohn respingeva nei carteggi con ben recitata modestia, pur canzonandole a quattr'occhi con spirito ebraico-berlinese), oltre che dalla radicale scepsi di Hume, ma ancora da Locke, che Mendelssohn credeva, in maniera inconsapevole, di conoscere e di usare. Nella filosofia popolare, infatti, egli e i suoi compagni sono altrettanto superstiziosi della parola, quanto erano stati i nominalisti del Medioevo.

Anche peggiore a me sembra, tuttavia, il fatto che Mendelssohn ritenga appropriato – ad ogni pie' sospinto del "Fedone" – di cristianeggiare in tutte le necessarie definizioni del suo saggio (immortalità, dio, perfezione, semplicità eccetera), laddove nel "Gerusalemme" e nelle "Ore del mattino" non fa che ammannire pezzetti di sapienza ebraica. Ovviamente; dato che il Vecchio Testamento nulla conosce circa l'immortalità dell'anima; e Mendelssohn dovette convertirsi alla fede ortodossa dei Farisei, per tormentarsi con le nuove dimostrazioni di questa immortalità.

Rieccoci dunque all'increscioso passaggio, cioè al fatto che Mendelssohn scriveva in un modo per gli Ebrei, e in modo diverso per i Tedeschi illuminati; solo che, probabilmente, questa intima scissione non affiorò mai chiaramente alla sua coscienza. L'alternanza tra le due maschere, tuttavia, era in lui diventata una consuetudine, giungendo fino alle piccole abitudini quotidiane, fino all'uso del proprio nome. Seguendo il costume dell'Occidente, egli si chiamò solo tardi (in base al nome paterno) Moses Mendelssohn; ma le lettere agli ebrei le sottoscrisse fino all'ultimo (in base al proprio luogo di nascita) Moses Dessau. E sembrò, grazie al suo stile, un ornamento dell'età dell'Illuminismo; nondimeno, col suo Dio fuori dal mondo, con le sue prove per l'immortalità, non fu nemmeno un deista, ma soltanto un buon ebreo ortodosso.

Kant e Mendelssohn hanno entrambi scritto sull'Illuminismo: Kant con mente libera e grande, Mendelssohn con animo pavido e contraddittorio. Mendelssohn mette in guardia dall'illuminismo radicale, che a suo avviso condurrebbe all'egoismo, all'irreligiosità e all'anarchia. Egli discorre ampollosamente della destinazione dell'uomo (un'espressione mutuata da Spalding). Il rischiaramento dell'umanità potrebbe confliggere con l'acculturazione del cittadino. "A questo punto, la filosofia farà meglio a starsene zitta". In una breve Appendice al "Fedone" (la seconda edizione migliorata del 1768), Mendelssohn dichiara onestamente di non aver mai sognato di far epoca nella sapienza del mondo. Subito dopo, egli professa quella superstizione verbale che significa la fine di ogni pensare veramente libero. "I miei predecessori hanno pure fissato il significato d'una parola, perché io dovrei discostarmene?"

Sarebbe stolto, insomma, attendersi il presentimento d'una critica del linguag-

gio da questo bello spirito che scrisse su Spinoza senza averlo capito neanche in superficie, che coniò per Kant il grazioso epiteto di "Alleszermalmer" //schiacciatutto//, senza esser nemmeno in grado di leggere la Critica della ragione, che si disse amico di Lessing e non percepì nemmeno un alito dell'altezza di Lessing. No, tutti quei "filosofi per il mondo" non meritano attenzione alcuna, nessuna approfondita rappresentazione dentro la storia di quei ribelli – fossero pure poeti o pensatori – che invece osarono importare in Germania, dai paesi dell'Ovest, la fiaccola del libero pensiero.

2. Kant. La polemica sull'ateismo

Ora, passando da quei personaggi non favoriti che, cent'anni prima di Nietzsche, da sapienti discepoli della grande Rivoluzione, si ponevano al di là del bene e del male, e sovvertivano tutti i valori, agli incomparabili maestri della vita spirituale tedesca – a Kant e a Goethe – i quali non avevano bisogno di rivoluzione in quanto, entrambi discepoli di Rousseau, avevano sperimentato e superato l'illuminismo religioso del Settecento, e volendo documentare l'importanza di Kant e di Goethe per la liberazione dello spirito, non posso non segnalare con l'uno e con l'altro, almeno di sfuggita, i loro immediati precursori.

LAMBERT – Non esistono massicci montagnosi senza propaggini e promontori. Accanto a Kant si profila – non tanto più in basso, e del resto più giovane di soli quattro anni – il matematico, fisico e filosofo Johann Heinrich Lambert (1728-1770), che in vita fu più famoso del suo collega di Königsberg, e meritò la sua fama per aver sviluppato consapevolmente la critica linguistica di Locke, riconoscendo l'essenza dei concetti fittizi, quasi già scrutando la conoscenza mediata dal linguaggio come "simbolica", e quindi metaforica: e fu pertanto vicinissimo al criticismo della ragione. E fu invero ancora più libero dalla credenza dogmatica dello stesso Kant, il quale alla fine – come vedremo presto – avrebbe voluto far rivivere la medioevale dottrina della doppia verità.

KNUTZEN – Se si vuole però misurare a fondo e apprezzare in pieno l'altezza raggiunta da Kant, si dovrà piuttosto compararla col livello toccato dal maestro immediato dello stesso Kant: il punto raggiunto da un professore ordinario, Martin Knutzen (1713-1751). Il quale fu del resto, al pari di Kant, un discepolo di Newton. (Si veda per questo "M. Knutsen e il suo tempo" di Benno Erdmann)

L'atteggiamento di Knutzen verso l'Illuminismo non ci darebbe pensiero, essendo stato soltanto quello dei mediocri e pavidi epigoni di Wolff; se questo piccolo Knutzen non fosse stato, appunto, un maestro del grande Kant, e se noi non possedessimo pertanto un altro esempio delle concezioni da cui Kant (più giovane di poco più di dieci anni) doveva svincolarsi con le proprie forze. Martin Knutzen era un signore assai colto, che aveva assimilato la matematica e la

fisica di Newton non meno della metafisica di Wolff. Concepiva tuttavia la propria nomina come un incarico di insegnamento, come il compito di dimostrare, con il sussidio delle sue conoscenze naturalistiche e filosofiche, l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, ma soprattutto la verità della religione cristiana o, per essere più precisi, di quella protestante.

La sua breve attività coincise col secondo quarto del Settecento, ossia proprio nel periodo in cui i deisti inglesi vennero fatti conoscere in Germania attraverso le traduzioni, e inoltre anche i liberi pensatori tedeschi – come Edelmann – facevano parlare di sé. Nel 1741 era apparsa la traduzione tedesca, a cura di Lorenz Schmidt, di *Christianity as old as the Creation* di Tindal, e nel 1742 Knutzen pubblicava le sue riabilitazioni del cristianesimo, a cominciare da "*Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion*" //Dimostrazione filosofica della verità della religione cristiana//, in cui una rivelazione divina viene posta come possibile, ma d'altronde anche come assolutamente necessaria. Contro Collins, si dichiara solennemente che la religione pagana non poggia su autentiche rivelazioni; inoltre, che il libro sacro dei primi cristiani non è mai stato falsificato. Knutzen non si ferma ad una difesa così generica della rivelazione; dimostra anche le affermazioni del catechismo, anche la Trinità, in base alla ragione teorica, più logicamente di come più tardi il suo grande allievo dimostrerà l'esistenza di Dio dalla ragione pratica. Si spinge addirittura a dimostrare logicamente l'affidabilità delle notizie storiche sulla vita di Gesù, cercando di confutare già la critica biblica di Toland.

Un secondo scritto dello stesso anno (appendice ad una successiva ristampa del primo) si rivolge addirittura contro Tindal. Qui, la ragione dovrebbe sottomettersi alla fede. L'obiezione secondo cui la rivelazione è toccata solo ad una piccola parte dell'umanità, e tale circostanza contraddirebbe alla bontà di Dio, lo preoccupa però grandemente; e così viene fuori che anche Knutzen va a prelevare già il concetto di religione naturale, non appena la religione positiva incappa in qualche difficoltà. Dio avrebbe donato anche ai pagani la luce naturale della ragione; ora, se di questa luce essi non facessero l'uso necessario, se non si pentissero dei loro vizi e non chiedessero perdono, allora la loro dannazione non contrasterebbe con la giustizia di Dio. La cui grazia, del resto, questo professore di Königsberg non volle neppure anticipare.

Vogliamo solo prendere atto che questo discepolo di Newton, nonché insegnante di Kant, fosse più retrivo – verso la metà del Settecento – di quanto era stato cent'anni prima de la Mothe le Vayer, il quale ai tempi di Luigi XIV dubitava grandemente della dannazione dei filosofi pagani.

KANT – Non altrettanto grande, come dal proprio docente tedesco, è invece la distanza che separa Kant dal suo maestro francese, ossia da Rousseau. Molti studi hanno trattato della derivazione di Kant dal filosofo rivoluzionario. E certo, come filosofo – specie nel senso tedesco del termine (come logico, come analitico e anche come metafisico) –, Kant è di molto più grande; con la sua intuizione, tuttavia, non ha superato di molto il maestro francese, che filosofava col cuore. Ne presento solo un esempio.

Con la sua perspicacia, senza forza vera e propria, Kant cercò di accantonare le antiche prove sofistiche dell'esistenza di Dio, poggiando la propria fede infantile soltanto sul sentimento, eppure rinnovando il tentativo di conferire – a questa vocazione al sentimento non logico – la forma d'una dimostrazione scolastica. Si sa bene quale ruolo inquietante e dubbioso lo "imperativo categorico" giochi nella filosofia di Kant. Qui mi limito a ricordare che la parola "imperativo" significa, nel mondo dell'agire, un sollecito, un comando, un ordine, e specialmente la formulazione d'un tale cogente comandamento. La coercizione può nascere dal fatto che l'azione da intraprendere non è fine a se stessa, ma è la precondizione di uno scopo voluto (l'imperativo *ipotetico*, che a sua volta nella terminologia kantiana può esser un imperativo *problematico* – differente nei diversi mestieri – o *affermatorio*, ossia generalmente umano), oppure viene dal fatto che l'azione è fine a se stessa, in armonia con la forma della pura ragione pratica, da essa medesima determinato (l'imperativo *categorico* che, in contrasto con l'eteronomo imperativo ipotetico, è appunto *autonomo*). E non è mai venuto in mente al possente Kant, nemmeno nel cosiddetto *Opus postumum*, di sondare più a fondo il concetto di dovere, al fine di accertare che non fosse trascendente, e quindi propriamente interdetto alla sua filosofia.

Non credo di sbagliare supponendo che tutto questo ragionamento di Kant sia fortemente influenzato dal suo Rousseau. Se si traduce la parola latino-francese "*dictamen*" con imperativo, senza preoccuparsi delle distinzioni di ipotetico, categorico, eccetera, allora si trova già in Rousseau la dimostrazione attraverso il sentimento. "Esiste un Dio? Sempre con buona coscienza io sento come il mio pensiero viene rafforzato dal peso dell'interiore consenso. In questo interno giudizio io trovo una protezione contro i sofismi della ragione. Stiamo dunque in guardia per non scambiare in ciò le segrete inclinazioni del nostro debole cuore col più segreto, ancora più interiore imperativo, che protesta contro queste egoistiche decisioni e ci riporta, contro la nostra volontà, sulla via della verità. Insomma, quante volte la filosofia stessa non fu costretta, nella sua superbia, a richiamarsi a questo imperativo, che essa fa intendere di disprezzare?"

KANT E ROUSSEAU – Maggiore che su questo punto fu naturalmente la sintonia con Rousseau in tutte le questioni relative alla Stato e ai diritti umani. Sennonché Kant era ormai un vegliardo quando le idee della Rivoluzione francese stavano per volgersi al tragico. Certo, anche nei suoi giovani anni egli non avrebbe trovato quell'entusiasmo che si cela dietro la classica battuta di Hegel: "Fintanto che i pianeti giravano intorno alla Terra, non si era visto che l'uomo si regge sulla testa, ossia sul pensiero, costruendo la realtà su questa base"; troppo profondamente, infatti, era radicato nella filosofia di Kant il convincimento che è appunto quanto permane della sua dottrina: che la realtà sempre – e non solamente nelle rivoluzioni – viene costruita secondo il pensiero, vale a dire secondo la testa.

Non per questo Kant sottovalutò l'evento della Rivoluzione; solo che negli anni della peggiore reazione in Prussia (fino alla morte di Federico Guglielmo II), non gli fu concesso di scrivere granché sullo Stato e sulla religione. Solo nella tarda, piccola collettanea "*Der Streit der Fakultäten*" //Il conflitto della Facoltà// (1798), nella cui astuta dedica-prefazione egli dibatte la sua posizione rispetto ai re prussiani, e nel cui maggior capitolo egli confina la teologia entro i propri limiti, solo là Kant ha espresso liberamente (nel capitolo "Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio") la propria opinione sulla grande Rivoluzione, con una libertà straordinaria per un professore prussiano.

Vi afferma che l'approvazione del popolo tedesco per le aspirazioni repubblicane dei Francesi non significa affatto il desiderio di abolire la propria costituzione monarchica; al contrario, la tendenza dei popoli stranieri a repubblicaneggiare rafforza il proprio governo; non si è giacobini, specialmente poi in un paese che dista più di mille miglia dal teatro della rivoluzione. Nondimeno vi si dice, purtroppo quasi nel più duro stile senile di Kant: "La rivoluzione d'un popolo ricco di spirito, a cui noi abbiamo assistito nei nostri anni, può aver successo o naufragare; essa può essere talmente carica di miserie e di orrori, che una persona ben pensante, ove potesse sperare di eseguirla per la seconda volta attivamente e felicemente, pure non deciderebbe mai di farne l'esperimento a tali prezzi – questa rivoluzione trova pure negli animi di tutti gli osservatori una partecipazione nel desiderio, che confina con l'entusiasmo, la cui esternazione non era affatto scevra di rischio, e che quindi non può avere per causa nessun'altra inclinazione che quella morale nel genere umano."

Si legga attentamente, due volte, ciò che Kant dice sull'entusiasmo degli osservatori della Rivoluzione francese; dopo di che non ci si stupirà più se alla fine – dopo un breve lamento sulla "fragilità della natura umana" (ripreso poi da Heinrich von Kleist) – potrà a stento reprimere la sua gioia alla notizia che

il diritto popolare, il nuovo ideale, ha vinto sull'ideale dell'onore della vecchia aristocrazia guerriera.

Questo parteggiare di Kant per la Rivoluzione ci interessa solo in quanto fa annoverare il già celebre filosofo, almeno nei suoi ultimi anni ancora creativi, tra gli illuministi politici della Germania; sui suoi più immediati discepoli, poi, il rivolgimento politico si ripercosse in forma anche più diretta e gagliarda. Per quanto riguarda noi, la sua posizione rispetto alla fede in Dio non venne influenzata in maniera documentabile dalla deposizione di Dio in Francia e dalla effimera vittoria della religione razionale; tanto che, nel già citato "Conflitto delle Facoltà", a malapena lasciò sfogare la sua amarezza sulle condizioni della censura prussiana con più libera, quasi spavalda ironia; e questo il professore di Königsberg non l'avrebbe davvero mai osato, se prima il diritto popolare non avesse già prevalso sulla nobiltà guerriera della Prussia e della Germania.

Filosofia del "come se" – Sulla filosofia della religione di Kant, ovvero sulla questione se egli fosse ateista o meno, dobbiamo cercare di assumere informazioni nel modo più atemporale possibile. E qui si dovrebbe distinguere nettamente tra il Kant della scuola da un lato, che da quasi 150 anni si vuole trasformare nel filosofo del protestantesimo o quantomeno d'una religione colorata di teologico moralismo, e il Kant della filosofia del "come se" dall'altro, che dapprima in Forberg (1798), e poi con Vaihinger (1911), avrebbe trasformato il vecchio buon Dio ebraico in un'entità fittizia.

Se gli storici ufficiali della filosofia avevano visto giustamente, se Kant aveva davvero predicato, dietro la maschera di filosofo, una morale cristiana (ma Schopenhauer se ne burla: come un uomo che per tutta la serata frascheggia con una bella in maschera, nell'illusione di fare una conquista, finché costei si rivela... per una donna!), allora era giustificata l'opinione generalmente diffusa: Kant aveva estromesso dal terreno della ragion pura, accanto ad ogni altra metafisica, la Divinità, solo per farla rientrare di nuovo per tramite della ragione pratica. Ma se Forberg e Vaihinger avevano visto e udito bene, allora Kant aveva svolto il vecchio giuoco truccato della doppia verità, non credendo esotericamente ad alcun Dio e insegnando nondimeno – in maniera essoterica – il catechismo all'incirca cristiano, alla maniera ambigua di Hegel.

Ebbene, io intendo dimostrare che Kant non merita il biasimo morale dell'ipocrisia; anche il più forte pensatore non può saltare al di là della propria ombra, e nemmeno può accantonare totalmente il retaggio linguistico del proprio tempo. La teoria della finzione, a cui si è rifatto Forberg e il cui significato – quasi l'intero significato – Vaihinger ha ridotto pienamente a sistema, c'è

veramente in Kant, in numerosi passaggi, ma viene attraversata e indebolita, in passi ancor più numerosi, da una superstizione verbale che torna ad essere dogmatismo. Difatti, la filosofia kantiana del "come se" sarebbe stata una radicale critica del linguaggio, se Kant avesse elaborato in modo esaustivo questo suo pensiero.

Il problema mi pare doversi porre in questi termini: di tutte le parole di una lingua, anzitutto però di quelle più ampie e astratte, è possibile affermare che esse corrispondono ai loro oggetti soltanto figuratamente, soltanto metaforicamente, e che vengono adoperate *come se* esse coincidessero con gli oggetti; espressioni così figurate sono presenti – come finzioni – in tutte le scienze, principalmente però nella pseudoscienza della teologia. Ciò fu riconosciuto da Kant assai spesso: nel lampeggiare d'un fulmine, nella matematica, nella fisica, nella morale, e tanto più nella religione. Solo che siffatto fenomeno fosse un difetto normale del linguaggio, ecco, questo non lo riconobbe. Egli seguì l'uso linguistico, sebbene facesse uso delle fatali sillabe *"come se"*. Queste sillabe generano in chi le ascolta l'inclinazione a respingere come falsa l'idea che ne consegue: "Egli comanda come se ne avesse il diritto; ma noi contestiamo il suo diritto." In questa espressione, 150 anni orsono, era insito, e ne promanava, un ulteriore significato originario; "als ob" aveva suppergiù il senso di "così come", oppure "come quando". Ecco una semplice comparazione, collegata ad una lieve domanda: "Ogni ordinamento nel mondo è da riguardare appunto *come se* fosse scaturito dall'intenzione d'una suprema razionalità"

Tutta la profondità di Kant consiste nell'assunto che la ragione umana *debba necessariamente* guardare ciò in questo modo: che ogni intenzione in un tale ordinamento viene immessa nella concezione del mondo solo dalla ragione umana, come altre forme dell'umana conoscenza. Se comprendo bene Kant, egli non vuole, perfino in un passo così ereticale, respingere la razionalità suprema, non rinnegarla, ma solo chiedere sommessamente la legittimazione della sua esistenza. E in moltissimi altri passi egli dice "come se", là dove intende solo e semplicemente fare dei paragoni. Ma certo, la profondità che ho appena rammentato, consiste sovente, in ultima analisi, nella sua teoria delle finzioni. Così è, appunto, quando egli – per il quale le "idee" erano non essenze sovrumane, e neppure realtà, ma rappresentazioni umane, troppo umane – parla delle idee morali (per esempio dell'eternità), che la ragione crea a se stessa; e aggiunge duramente che noi, con quelle idee, in fondo non facciamo che giuocare.

KANT E VAIHINGER – Tutte queste arditezze concettuali e dipendenze espressive di Kant dobbiamo pure tenerle presenti, se non vogliamo lasciarci fuorviare

alquanto dalla fondamentale rappresentazione di Vaihinger dell'uso kantiano del "come se". Lo stesso Vaihinger sa benissimo che Kant ha talvolta rinunciato alla sua dottrina delle finzioni, e anche che non mancano compromessi con la teologia. Tuttavia, nel suo lodevole zelo per una buona causa, Vaihinger interpreta certi modi di dire kantiani con un artificio, come se si trattasse sempre della filosofia del "come se". Così, ad esempio, Kant, subito dopo una delle più radicali formulazioni della sua eresia (un Dio sarebbe nella ragione pratica necessariamente *pensato*, soggettivo, sebbene non *dato* oggettivamente) formula questa proposizione: "Su ciò si fonda l'asserzione della conoscenza di tutti i doveri umani *come* di comandamenti divini". Nell'uso linguistico tedesco, tuttavia, non tutte le particelle "als" implicano un riconoscimento della dottrina delle finzioni.

Nel nostro passo, la "conoscenza dei doveri umani come di comandamenti divini" significa semplicemente la "conoscenza *che* i doveri umani sono comandamenti divini"; e non magari "la falsa opinione *come se* i doveri umani fossero comandamenti divini". Quando io dico che "Vaihinger ha scritto il suo commento come conoscitore di Kant", allora intendo sinceramente dire perfino che Vaihinger è notoriamente un conoscitore di Kant, e che in quanto tale ha quindi scritto il suo commento; ma non certo che "Vaihinger ha scritto come se fosse un conoscitore di Kant".

A prima vista, è sconcertante quando Vaihinger (p. 648) usa un'espressione di Kant (che la libertà debba essere presupposta quale peculiarità della volontà) allo scopo di interpretare l'espressione casuale "voraussetzen", nel senso della filosofia del "come se", col significato di "fingieren", ovvero simulare; se non che, ascoltando con più attenzione, il "voraussetzen" si svela infine come un'immagine linguistica, per rendere – al di là dell'originario senso spaziale o temporale – un qualunque concetto (nella fattispecie: la libertà) la precondizione di un diverso concetto.

L'esito di questa indagine insegna che Kant possedeva una profonda propensione, non però di natura demonica, a concepire concetti scientifici come finzioni, ma che egli – poiché applicava la sua critica immediatamente alla ragione, e non prima al linguaggio – per tutta la sua vita non si svincolò dai tre principali concetti teologici (dio, libertà, immortalità), schierandosi persino con tutta la sua autorità a favore della loro utilità, oppure della loro pratica realtà. La sua critica delle finzioni sarebbe potuta diventare totalmente distruttiva se egli, che presagiva ed esternava l'irrealtà dell'infinitamente piccolo (infinitesimale, atomo) e dell'infinitamente grande (ideale), e che adoperava quasi solo ironicamente il consacrato concetto di idee – se egli, dicevo, non si fosse

arrestato davanti ai concetti della teologia.

È lecito d'altronde supporre che Kant dovette essere in qualche modo consapevole di aver giocato il gioco della doppia verità; diversamente, sarebbe del tutto inspiegabile che le più vivaci esternazioni di Kant sulla teoria delle finzioni, segnatamente su Dio "non come un essere al di fuori di me, ma solo come un pensiero dentro di me" (espresse ovviamente con le rituali devote proteste), non si trovano nelle sue opere, maturate lentamente e scritte con intenti rivoluzionari, ma su fogli sparsi, che furono pubblicati solo dopo il centenario della "Critica della ragione". Da Rudolf Reicke.

Opus postumum – Successivamente, Erich Adickes [1866-1928], quasi recalcitrante, ha assunto il compito di pubblicare ordinatamente tutto il lascito dei manoscritti di Kant per la Akademie-Ausgabe. Tra le molte premesse filologiche per cotanta impresa, non gli manca sicuramente la pietà, visto che lui (teologo di formazione) della propria fede infantile ha dichiarato che quanto un tempo gli sembrava sacro gli appariva ancor sempre degno di rispetto. Orbene, Adickes ci ha promesso un'edizione di Kant chiamata *Opus postumum* (la denominazione è imprecisa, giacché si tratta non già di un Opus, ma di disparati appunti degli ultimi anni, ormai della tarda età di Kant), tale da soddisfare tutte le moderne esigenze; per ora, tuttavia, ci ha donato un'esposizione critica di questo lascito. In diversi passi, io ci leggo cose abbastanza diverse da quelle considerate da Adickes, senza tuttavia prescindere dal suo aiuto.

Nei suoi ultimi tempi Kant sembra aver cercato una saldatura ai percorsi mentali dei più giovani, alle teorie di Reinhold e di Fichte sulla coscienza e sull'Io in sé; potrebbe aver abbandonato l'introduzione della cosa in sé, criticata da Aenesidemus-Schulze, ed in più aver riflettuto profondamente sul fatto che era stato uno dei suoi meriti principali portare avanti le scoperte sensistiche (in Kant: soggettivistiche) di Locke; alla fin fine, il vegliardo – forse per l'approssimarsi della morte – si era fatto più animoso, senza più adottare, nelle sue esternazioni su Dio e sulla morale, le tradizionali cautele nei confronti con la teologia. Il concetto di Dio non viene toccato, ma dell'esistenza di Dio, per la verità, non si parla più.

Il problema più arduo, cui si dovrebbe rispondere in tale contesto, dovrebbe tendere a stabilire che cosa ha in sostanza trattenuto il più penetrante e radicale filosofo della Germania dal configurare la filosofia del "come se", da lui veramente scrutata da vicino, impedendogli di smerigliare il cristallo venuto alla luce. Mancanza di coraggio – anche prima dell'*Opus postumum* – non può essere stata, dato che una tale illibertà esteriore, ove avesse avuto potere su di

lui, l'avrebbe dovuto sconsigliare anche dal pubblicare le sue opere principali. Senza contare che era certamente un eroe l'uomo che in una lettera del 1765 (a Lambert, del 31 dicembre) annunciava già la missione della sua vita con queste parole: " Prima che rinasca una vera saggezza di vita, è necessario che quella vecchia distrugga se stessa... allo stesso modo per cui la putredine è la più perfetta disintegrazione."

Ecco, nell'uomo che ha abbattuto per sempre la metafisica, non si osa nemmeno pensare ad un interiore difetto di libertà. E tuttavia non si può considerare se non un'estrema interiore illibertà il fatto che Kant indietreggiò di fronte alla critica del linguaggio, che egli esercitò nonostante tutto sulle profane parole della metafisica, sulle parole più antiche e più sacre. Questa relazione tra critica linguistica e filosofia del "come se" io mi sento in grado di evocarla in modo tanto più spregiudicato in quanto Vaihinger stesso ha definito una volta (p. 672) la trattazione kantiana di tali problemi come la genesi della mia "critica del linguaggio".

Sarebbe meschino voler estendere ancora questa digressione sulla filosofia del "come se" a cagione di tali rapporti, in fondo personali; e lo sarebbe non molto meno se lo facessi per il problema, unicamente storico, se Kant nei suoi ultimi anni avesse abbandonato seriamente, o meno, la sua prova morale di Dio. Sennonché, ancora nella nostra epoca, questo problema si pone in maniera così decisiva, che io credo di dover ancora indugiare sul contrasto tra Vaihinger e Adickes, ovvero sul quesito seguente: chi si può richiamare a Kant, gli ateisti oppure i teisti? Ancora non è pronta la promessa edizione filologica dell'ultima opera postuma di Kant; però il libro di Adickes "*Kants Opus postumum*" //L'opera postuma di Kant// (edito nel 1920 quale quaderno integrativo degli Studi kantiani) tratta in 855 pagine tutti i punti così a fondo e con tale scrupolo, che fin d'ora sarebbe consentito farsene un'opinione propria.

Si tratta, innanzitutto, della questione preliminare che riguarda ormai un medico: cioè se Kant, negli ultimi quattro (o addirittura dieci) anni della sua vita, fosse a poco a poco inebetito (per dirla brutalmente) oppure, pur tra taluni rallentamenti dell'età avanzata, fosse rimasto nel pieno possesso della sua ineguagliabile forza intellettiva. Kuno Fischer, ancora una volta caparbio e incorreggibile, si era irrigidito nella comoda convinzione che il lascito di Kant degli ultimi anni non fosse meritevole d'una indagine scientifica; Vaihinger e Adickes non possono che respingere tale ipotesi, giacché abbisognano entrambi dell'Opus postumum per i loro commentari kantiani; solo che Adickes, non ravvisando in tale Opus – al pari di Vaihinger – l'acme ribelle della filosofia kantiana, finisce per ammettere "forse", almeno per pochi passi del periodo

più tardo, una valutazione di tipo patologico. Dopo attenta indagine della materia fin qui stampata e disponibile, io non vorrei riconoscere come giustificato nemmeno questo dubbio pietoso; non si può parlare dappertutto d'un rimbecillimento patologico.

La verità è che, verso la fine, il cervello del vegliardo Kant lavorava solo con lentezza e con difficoltà, e che per molte ore (che peraltro non ci riguardano) s'inceppava del tutto. Specialmente il cosiddetto centro del linguaggio palesava momenti di caduta; assai affievolita era anche la trascorsa capacità del sommo architetto dei pensieri di guardare liberamente davanti a sé, in ogni momento, il proprio edificio logico con l'attenzione focalizzata su un punto (concentrazione). Avveniva così che l'infaticabile vegliardo tentava continuamente di colmare la lacuna avvertita da molti anni nel suo sistema, lo iato tra teoria della conoscenza e fisica; ma che non era in grado né di costruire solidamente il ponte, né di squadrare a regola d'arte i singoli quadroni, i mattoni della sua indagine; sicché spesso le pietre da taglio sono sparse qua e là inutilizzate, come appena asportate dalla cava. Chi volesse acquisire coscienza viva di questo tragica lotta del Kant senescente con la sua cerebrale stanchezza, provi a pensare con quale energia l'ancor più vecchio Goethe portò a compimento il "Faust".

Vaihinger o Adickes? – Si tratta allora, e quindi in massima parte, di stabilire se i manoscritti e i gli appunti di Kant, disordinati e da ultimo mai completamente decifrabili, ci autorizzino ad accettare una oppure l'altra opinione, dichiarandoci dunque a favore di Vaihinger oppure di Adickes. Cercherò di ridurre l'antitesi alla sua più semplice espressione. Con riferimenti ad innumerevoli passi, spesso solamente estrapolati, Vaihinger insegna: in ultima analisi Kant ha rinunziato anche al suo Dio teistico, precocemente accettato (compreso l'imperativo categorico), ha dichiarato tutte queste cose come idee o finzioni pure, e si è pertanto riconosciuto in un ateismo esente da contraddizioni.

Adickes invece, richiamandosi pure ad innumerevoli passi, citati integralmente ma collegati fideisticamente come attraverso concordanze bibliche, insegna: Kant ha respinto ogni sapere sul concetto di Dio solo *all'interno* del proprio sistema di filosofia trascendentale, ma tuttavia, non solo non ha contestato l'*esistenza* di Dio (che va oltre ogni esperienza), ma anzi si è riconosciuto di continuo, esplicitamente o meno, nella sua vecchia fede infantile, per la verità in forma aconfessionale. Ciò che i due oppositori ancora vi aggiungono, per puntellare i loro sistemi personali mediante l'autorevolezza del moribondo Kant, non deve preoccuparci: qui non si tratta davvero di Vaihinger, e nemmeno di Adickes, ma unicamente della verità – o della verosimiglianza – della posizione

di Kant di fronte al problema se Dio esista. Diversamente, la vertenza si potrebbe comporre in maniera fin troppo umana, affermando cioè, senza ombra di solennità, che la volontà torna ad essere l'elemento primario, prima e più fortemente della logica deduzione: che Vaihinger ha dovuto voler dimostrare l'ateismo di Kant, e Adickes al contrario il teismo. E quindi essi, ciascuno a suo modo, l'avrebbero dimostrato.

In ultima analisi, però, io ritengo di vedere che la contraddizione tra Vaihinger e Adickes riguarda soltanto la *forma* delle idee kantiane, in quanto concerne l'assai ambiguo e controverso linguaggio della sua tarda ricerca, e non il vero e proprio nocciolo della questione. Adickes deve ammettere che Kant tenta, nell'*Opus postumum*, di compendiare la propria filosofia trascendentale in una coerente unità, negando così ogni possibilità d'un *sapere* sulla divinità. Dobbiamo quindi riconoscere tranquillamente – senza riguardo per le scuole di pensiero – in che cosa consiste l'essenza di questa filosofia. E possiamo pure, nella buona coscienza dell'amore per la verità, deprezzare alquanto la scoraggiante solennità della terminologia scelta da Kant.

"TRASCENDENTALE" – Inizialmente, Kant si colloca sulla prospettiva sensistica di Locke, quando chiama con la vecchia, superflua voce straniera *transscendent* quei concetti che "vanno al di là" dell'esperienza sensibile; ma questi concetti (dio, libertà, immortalità, anima, etc etc.) noi li abbiamo certo nel nostro linguaggio, e Kant aveva ben diritto di adoperare – con la usuale estensione di tali aggettivi – la parola *transscendental*, per designare la sua ricerca delle condizioni di analoghe concezioni; e fu un abuso del termine "transscendental" quando lo si applicò, al di là dell'indagine (cioè *transscendent*), ai concetti medesimi.

Mi porterebbe troppo lontano voler dimostrare che Kant stesso si lasciò sovente allettare da questo abuso, mediante la consapevolezza dell'enorme valore della propria ricerca. Nella sostanza mi sembra comunque che Adickes dia ragione al suo avversario, quando confessa (p. 810) che – dal punto di vista della rigorosa filosofia trascendentale – non ci sia alcun motivo di "postulare un Dio come realtà trans-soggettiva"; la polemica non concerne affatto la fede soggettiva di Kant. Se dappertutto Dio non viene conosciuto, ma soltanto creduto, se quindi esso è solo un prodotto (secondo le parole stesse di Kant) – per me magari il prodotto supremo delle nostre autoconfezionate immaginazioni –, ecco che è veramente solo un'idea: una finzione o un'ipotesi. Dal canto suo, Vaihinger si è spinto troppo oltre quando ignora che Kant aveva una propensione a mediare, come tra metafisica e scepsi, così pure tra fisica sensistica e

idealismo dogmatico, arroccandosi sul risultato della sua critica della ragion pratica, e pertanto ad una religione di natura.

Kant scorgeva talvolta le deduzioni ateistiche del proprio criticismo, ma il deista indietreggiava al loro cospetto. E così arretrava pure il mistico che era in Kant; discepoli minori (Reinhold, Fries) hanno ammesso – in ciò più disincantati e conseguenti del maestro – che l'essenza della filosofia trascendentale è uno psicologismo raffinato fino all'estremo; noi osiamo soggiungere: i concetti sintetici *a priori* non sono possibili, sono metafisici. Lo stesso Kant non poteva innalzarsi (e anche nell'*Opus postumum* si innalzò solamente in guisa di presagi) più in alto di quanto avesse ormai costruito egli stesso.

Solo a fatica resisto ora alla tentazione di farci un commento: che Kant non aveva trovato assolutamente un Dio nel mondo aggettivale, nel mondo dell'esperienza, che non aveva bisogno di Dio nel mondo verbale di causa ed effetto, che riteneva di aver bisogno del Dio solo ed esclusivamente nel mondo sostantivale, cioè nel mondo dell'illusione o della mistica. Se Kant, con la sua inaudita penetrazione e perspicacia, avesse potuto creare – invece d'una critica della ragione pura, e quindi esente da esperienza, come già Hamann esigeva – una critica del linguaggio, allora sarebbe diventato palese; ciò che è trascendentale, non solo non lo possiamo sapere, ma neppure esprimere o pensare.

ILLUMINISMO – Abbiamo già preso in considerazione l'inestimabile saggio, antiquato solo nella forma, parlando dell'essenza dell'Illuminismo; adesso, dopo esserci posti domande sulla più tarda filosofia di Kant e sul suo significato *per noi*, sul superamento dell'Illuminismo, dobbiamo ritornare ancora una volta sul popolare scritto kantiano. Si ponga mente, nella presa di posizione di Kant a favore dell'Illuminismo, al periodo della composizione. Solo due anni prima della morte di Federico, solo cinque anni prima dello scoppio della grande Rivoluzione, Kant leva alta la sua voce, mette in guardia i successori di Federico dal rischio d'una involuzione, reclamando incondizionata libertà di pensiero proprio da un governo forte, quello di Prussia.

Alla modesta operetta del grande critico della ragione, Beyerhaus ha conferito (Studi kantiani, *Kantstudien*, vol. 26) un sigillo quasi ufficiale. Per sua natura, Kant coltivava un'ispirazione molto più rivoluzionaria dei poveri compagni che si dichiaravano esplicitamente illuministi, ovvero i Mendelssohn e gli Eberhard, o addirittura Semler, uomo buono ma troppo incline ai compromessi; di certo, spontaneamente e senza coercizione, con quei dozzinali scriventi egli non si sarebbe mai intruppato. A quel punto, però, dopo precedenti consimili

esperienze, il ministro prussiano della cultura Zedlitz – estimatore e protettore di Kant – si era schierato recisamente contro il clericume protestante che aveva voluto (1783) punire disciplinarmente il parroco di Gleisdorf J. Heinrich Schulz a causa della sua libertà di pensiero. Ciò che Kant chiede nel suo libretto, collima assai vistosamente con l'opinione del ministro: dal pulpito il religioso doveva bensì insegnare quanto si conviene al comune uso cristiano, ma come scrittore di teologia doveva esprimersi liberamente, rispondendone semmai davanti al suo Concistoro.[5] E qui prego, sia pur pedantescamente, di tener d'occhio le date: Kant (nato il 1724 e morto il 1804) scrisse il saggio nel 1784, tre anni dopo la Critica della ragione.

Minorità e tutela – Il piccolo saggio è scritto in modo così semplice, in forma non erudita, che avrebbe potuto figurare benissimo in un giornale; però ogni parola è ben calibrata e funzionale.

> "L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. (...) Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza! *Sapere aude!* – è dunque il motto dell'Illuminismo."

Pigrizia e viltà hanno lasciato vivere e marcire, come in età minorile, la stragrande maggioranza dell'umanità, tra cui l'intera parte del bel sesso; tutori ben pagati hanno reso stupido il loro "bestiame domestico", mettendolo in guardia dal pericolo di andare senza guinzaglio; essere minorenni è comodo. Il pubblico è in condizione di rischiarare sé medesimo, solo che gli venga lasciata la libertà (la più innocua di tutte le libertà) di fare pubblico uso della propria ragione in tutti i frangenti.

Qui parla Kant, suddito del grande re prussiano. Da tutte le parti si fa appello agli uomini: ma non si ragiona. È questo che pretende l'ufficiale dal soldato, l'autorità dal contribuente, il religioso dall'intera comunità: non ragionate, ma fate invece le esercitazioni, pagate, credete! Kant si dichiara d'accordo con questi dettami, nella misura in cui – come egli si esprime contrariamente al comune significato del termine – si tratta *dell'uso privato* della ragione; chi ha ottenuto dallo Stato un borghese posto di lavoro, deve anche ubbidire allo Stato, e pertanto non è libero: non lo è l'ufficiale, e non lo è l'impiegato delle

5. Si ponga mente al fatto che questa dottrina di Kant coincide esattamente, e di certo non casualmente, e quasi alla lettera, con la decisione che il ministro Zedlitz adottò nel primo processo al predicatore di corte Schulz a favore dell'imputato. (Cfr. III, p. 350)

imposte. "Allo stesso modo un ecclesiastico è tenuto ad insegnare il catechismo agli allievi e alla sua comunità religiosa secondo il credo della Chiesa da cui dipende, perché a questa condizione egli è stato assunto."

Tuttavia, come l'ufficiale e il funzionario possono e debbono esercitare critica, al di fuori del loro servizio, nei confronti del mondo militare e del sistema finanziario, così anche il religioso ha – in quanto intellettuale – piena libertà, anzi persino la missione di comunicare al pubblico tutti i suoi pensieri sulle manchevolezze di ogni credo, e di far proposte per migliorare le istituzioni religiose ed ecclesiastiche; come funzionario della Chiesa non è libero, come studioso deve esser libero. "Che i tutori del popolo (nelle cose spirituali) debbano a loro volta rimanere sempre minorenni, è un'assurdità che tende a perpetuare le assurdità."

Un contratto, un giuramento su di un simbolo immutabile sarebbe semplicemente irrito e nullo: "Ma concertarsi per mantenere in vigore, foss'anche per la sola durata della vita di un uomo, una Costituzione religiosa immutabile che nessuno possa pubblicamente porre in dubbio, e con ciò annullare per così dire una fase cronologica del cammino dell'umanità verso il suo miglioramento, e rendere questa fase sterile, e per ciò stesso forse addirittura dannosa alla posterità, questo non è assolutamente lecito." Nemmeno il monarca (e ciò è diretto contro Hobbes) ha facoltà di decidere riguardo alla religione, meno ancora che nei confronti della grammatica; il sovrano degrada il suo potere supremo se sostiene il dispotismo spirituale nei confronti di tutti i sudditi.

ETÀ DI ILLUMINISMO – Non viviamo ancora "in un'età *illuminata*", bensì ormai in una "età di *illuminismo*", ossia nel *secolo di Federico*; manca però ancora molto a che gli uomini siano in grado di servirsi bene e con sicurezza – nelle cose religiose – del proprio intelletto, senza la guida di altri. Federico merita pertanto uno speciale elogio, perché non prescrive alcuna fede, e così "respinge da sé anche il nome orgoglioso della *tolleranza*", e perché, sotto il suo governo, possono esprimere liberamente le loro discrepanti opinioni non solo laici intellettuali, ma anche uomini di Chiesa. Il sovrano non ha infatti alcun interesse ad esercitare la tutela dei suoi sudditi anche nelle arti e nelle scienze; e Federico ha precorso tutti gli altri sovrani nell'aver consentito rischiaramento e innovazione anche negli affari di Stato.

Nella sostanza, il concetto di illuminismo si applica alla religione, dato che "la minorità in cose di religione è fra tutte le forme di minorità la più dannosa ed anche la più umiliante". Federico, poggiando sul suo potere, poteva ben dire ciò che uno Stato libero non può osare: *ragionate quanto volete e su tutto*

ciò che volete; solamente obbedite! Non sempre, dunque, il maggior grado di libertà borghese è vantaggioso per la libertà dello spirito: una professione di dispotismo illuminato che distingue nettamente il prussiano Kant dai maestri della politica e dai filosofi del diritto dei popoli occidentali.

Io consiglio nuovamente di leggere due volte di seguito le poche pagine di questo saggio sull'Aufklärung, e con molta attenzione, se ci si vuol cimentare sul rapporto di Kant con l'Illuminismo. Certo, l'inghippo della doppia verità fa capolino anche lì, quando viene scusato quell'ecclesiastico che – senza reale convincimento – usa e abusa del suo ufficio. Eppure, dietro la distinzione tra un'età già illuminata ed un'età dell'illuminismo in fieri, mi sembra celarsi una ribelle impazienza, quale quella che (solo cinque od otto anni più tardi) avrebbe osato manifestarsi a Parigi. Talché, dai piani più alti della storia culturale, si può tranquillamente affermare: in tutte le grandi missioni del suo tempo – e segnatamente nell'opera di liberazione religiosa – Kant fu un appassionato promotore dell'Illuminismo, il suo perfezionatore, il portavoce dell'età di Federico.

Nell'opera della sua vita, per contro, Kant fu veramente il superatore e, nel contempo, lo sterminatore dell'Illuminismo, in quanto egli depose il razionalismo – la superstizione della ragione – che vi sta alla base, così come Herbert e Chaumette deporranno pochi anni dopo il buon Dio; e lo fu perché tracciò i confini alle possibili prestazioni della ragione, in modo irrefutabile, come se egli stesso non avesse presto oltrepassati quei confini. Io ritengo di poter interpretare il saggio come se Kant vi avesse dichiarato: "Non possiamo ignorare l'Illuminismo, ma dobbiamo attraversarlo, andare oltre, più in alto. Il rischiaramento non è un traguardo (come credevano i Mendelssohn), bensì una direzione, un movimento. Un'età illuminata non ci sarà mai, ci sono troppe tenebre nell'intelletto umano; esiste solamente un'aspirazione verso la luce." Così, anche se non sempre, pensava il Kant sistematico; sempre così, invece, pensò lo scrittore Kant che per noi – accanto a Lessing – è stato il liberatore più forte e più inflessibile.

Alla liberazione spirituale dell'umanità, in realtà, i celeberrimi discepoli di Kant – Schelling e Hegel – hanno praticamente nuociuto, per quanto essi, e segnatamente Hegel, abbiano esercitato nella teoria la pratica del pensare, accendendo essi stessi, e tramite i loro ereticali allievi, la battaglia contro il Cristianesimo e contro Dio. A cagione della sua dichiarata polemica sull'ateismo (Atheismusstreit) dovrò presto ritornare sul più diretto discepolo di Kant, cioè su Fichte. Per il momento, debbo fare memoria di alcuni personaggi, molto diversi tra di loro, che il capriccio della storia filosofica non ha fatto diventare

così famosi, i quali certo non furono altrettanto forti e ambiziosi quanto Fichte, Schelling e Hegel, ma che tuttavia – da onesti custodi della luce – portarono avanti la fiaccola di Kant o che, addirittura, si rivelarono menti più libere e più scettiche dello stesso critico della ragione.

Änesidemus Schulze – Il primo posto tra codesti battitori liberi, militanti irregolari dell'Illuminismo, lo merita Gottlob Ernst Schulze, non certo per il suo anno di nascita, e tanto meno per il clamore del suo nome, ma sicuramente per il livello della sua libertà filosofica. Schulze (nato il 1761 e morto il 1833 a Gottinga, da professore ormai dimenticato) cadde nell'oblio, fatta eccezione per il suo prenome, dal momento che, ogni qualvolta si facesse il suo nome, dopo che era uscito il suo anonimo libro contro Kant e Reinhold (fortunatamente riedito dalla Kantgesellschaft a cura di Arthur Liebert), lo si nominava Änesidemus Schulze. Ebbene, questo Schulze ebbe la fortuna di avere, seduto tra i suoi uditori a Gottinga, il giovane Schopenhauer, il quale resterà sempre consapevole di quanto egli fosse debitore a questo suo maestro, tenacissimo oppositore di Kant. Tutto si può dire con precisione: senso per la storia della filosofia, percezione della ricaduta di Kant nella dogmatica (causalità della cosa in sé), rigetto dei filosofi alla moda Fichte, Schelling e Hegel, i quali sembravano ignorare tutti che Kant aveva detronizzato la metafisica. E Schulze ebbe il merito di registrare il regresso, che Kant aveva compiuto rispetto allo scettico Hume.

"Torniamo a Hume!" Fu questo il motto che Schulze avrebbe potuto e dovuto lanciare in due parole. Egli non aveva costruito un suo proprio sistema (e la storia della filosofia, che nella volontà di sistema non vede un deficit di onestà, lo conosce pertanto solo come una grandezza negativa), non sbalordì con tesi paradossali, e nondimeno fu uno dei più coscienziosi custodi della perennità del pensiero scettico.

Molto più saldamente di Fichte, di Schelling e di Hegel, questo Schulze si radica nel terreno dei nuovi concetti kantiani, essendo uno dei migliori e più liberi discepoli di Kant; col cappello in mano egli si accosta al venerabile maestro solo nell'ultimo capitolo del suo "*Änesidemus*", precisamente nella quinta lettera, dopo aver strigliato a dovere il vanitoso Reinhold (e in verità anche lo stesso Fichte). Kant era andato troppo oltre, avendo voluto ridurre al silenzio il pericoloso risvegliatore Hume; di fronte a tanta temerarietà, Schulze vuole mostrare che il criticismo di Kant non è nulla di definitivo, che lo scetticismo si lascia legittimamente giustificare, giacché non conduce affatto alla immoralità.

E questa critica, recata alla Critica della ragione, diventò un'azione. Kant

aveva creduto di poterlo dimostrare muovendo dal sentimento della ragion pratica: esiste un Dio, esiste un'immortalità. Schulze lascia aperta la questione se anche solo l'esistenza della ragione pratica sia essa stessa un fatto; tanto più decisamente egli respinge la conclusione logica di Kant, asserendo: dalle istanze del senso morale non si può mai dedurre l'esistenza delle condizioni sotto cui le istanze hanno validità. Un Dio può garantire la necessità della morale, ma il senso morale non garantisce un Dio. La prova morale di Kant non è dunque migliore delle prove scolastiche confutate da Kant. "Se la credenza in Dio è condizione senza la quale non si può corrispondere alla legge morale, allora questa deve essere dedotta da quella; se non è una condizione, allora quella dev'essere accantonata."

(Si è affermato che Schulze si sarebbe avvicinato, nei suoi ultimi libri, alla devozione mistica di Jacobi; una mistica senza Dio sarebbe conciliabile con la scepsi, ma l'affermazione è falsa. Ancora nel 1823, Schulze si dichiarò contro ogni teosofia e ogni mistica, non ebbe mai riguardo per istanze religiose, parlando con estrema freddezza del cristianesimo anche nei suoi libri scolastici [per esempio nella "Antropologia psichica"], restando sempre fedele al suo maestro Hume. Insegnò sino alla fine un realismo scettico. Con F. A. Trendelenburg, avrebbe potuto dire "Noi vogliamo la cosa, non vogliamo noi.")

In base alle conclusioni dell'"Äenesidemus" si potrebbe definire Schulze come ateista; e la sua maniera di costruire, ciò malgrado, un autore del mondo morale (una dottrina che lui stesso chiama "antropoteologia") mi sembra guardare in avanti verso Feuerbach, e all'indietro, ancor più nettamente, verso Spinoza. Il quale, a dire il vero, era stato riscoperto alcuni anni prima da Lessing, Herder e Goethe. Però nessuno, prima di Schulze, aveva contrapposto così seriamente il grande sapiente di Amsterdam al sommo critico della ragione.

Schulze lo fece nella sua "*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*" //Enciclopedia delle scienze filosofiche// e, nella terza edizione del 1824, in maniera quasi più decisa che nella seconda. Lo scettico non si riconosce nella parola chiave del panteismo. Per lui vale sempre l'ultima domanda: con l'ausilio della causalità del mondo, si può dedurne un autore primordiale? E qui ha sempre ragione Hume, che nega la causalità, contro Kant che commise il suo grande errore applicando la causalità – una forma dell'intelletto umano – alla cosa in sé. Schulze dice: "Ciò che a questo riguardo è stato insegnato da parte di *poeti, fondatori di religione e metafisici* [si faccia attenzione a questi accostamenti] consiste, se si guarda con più attenzione, in più o meno grossolani o raffinati antropomorfismi: la relazione ivi implicita tra l'essere primigenio e il mondo era sempre o uguale, o per massima parte simile, alla interazione

che si presenta in natura per determinate cose." Il panteismo giocoso, come si è detto, viene respinto: "molto più adeguato alle istanze dell'intelligenza d'una scienza e all'essenza della filosofia è, per contro, quella configurazione della concezione panteistica del mondo, che essa ha acquistato grazie a Spinoza.", sebbene codesta dottrina si avvicini al materialismo. Solo che Schulze, benché si schieri con Spinoza, si riserva l'obiezione scettica: non esiste alcun sistema filosofico assolutamente vero.

Platner – Buon conoscitore della storia filosofica, al pari di Schulze, fu Ernst Platner (1744-1818), che merita la nostra attenzione perché osò occuparsi di ateismo in uno scritto esplicito. Non è un pensatore in proprio, quindi non è filosofo di durevole valore, tuttavia è un ottimo scrittore di cose filosofiche, superiore ai filosofi "popolari" tedeschi del suo tempo: un autore che si legge ancora oggi con un certo utile e piacere. Che non abbia ampliato artatamente la sua opera principale in un nuovo sistema, pubblicandola (in un disordine apparente) nella libera forma di aforismi, depone certo a suo favore; era abbastanza acuto e modesto da rendersi conto di non avere nuove concezioni da portare alla luce, ma soltanto migliorie da apportare alle tesi dei suoi predecessori.

A riprova della sua indipendenza, o della sua ostinazione, mi sembra rilevante che Platner – vent'anni più giovane di Kant – già prima che uscisse la Critica della ragione si avvicinasse molto al percorso di Kant, ma che in seguito, dopo il 1781, si cimentasse con Kant in tutta libertà, e spesso in senso sfavorevole. Prima di Kant, Platner aveva incontrato Hume, aderendo allo psicologismo degli inglesi (seppure spesso limitato e disincantato) con maggior fedeltà del critico della ragione; in più, è merito di Platner l'aver esercitato un decisivo influsso su Jean Paul, liberatore del sentimento.

"*Dialogo sull'ateismo*" – Questo suo "*Gespräch über den Atheismus*" Platner lo diede alle stampe esattamente nell'anno di pubblicazione della kantiana Critica della ragione, quale Appendice ad una traduzione dei "Dialoghi sulla religione naturale" di Hume. Nella breve prefazione (secondo cui Platner avrebbe scritto non la traduzione stessa, ma solo l'appendice) par di capire che Platner volesse confutare lo "sconfortato" scritto dello scettico inglese nelle sue idee più forti, e solo marginalmente intendesse discutere alcuni concetti basilari della teologia naturale. E in realtà, nel dialogo, l'ateista viene sopraffatto dalle ragioni del deista. Ma io non posso dubitare che Platner trovasse almeno assai importante lo "sconsolato" libro di Hume, e che nel suo cuore fosse senz'altro ateista. Bisogna innanzitutto tener presente che – in questo campo dell'evolu-

zione del pensiero – sui traduttori o diffusori di libri ateistici gravava sempre il sospetto che essi aderissero personalmente a codeste concezioni, anche se, al forte dubbio, essi aggiungevano certe devote annotazioni. Come dire: chi scriveva un *Atheismus triumphatus* veniva a ragione accusato di aver avuto in animo un *Atheismus triumphans*; e dunque, per quanto Platner fosse solo il curatore, o magari anche il traduttore, dei temerari Dialoghi di Hume sulla religione, in ogni caso gli premeva molto di farli conoscere in Germania; tant'è vero che l'edizione tedesca uscì solo due anni dopo la pubblicazione postuma dell'originale.

E poi non va ignorato che Platner chiamò l'ateista del suo dialogo col nome di Filalete, cioè amico della verità. Al dialogo vero e proprio, da cui il deismo esce trionfante, segue, infine, una scenetta, il cui conduttore è un sorridente filosofo di nome Ilario; questi sembra collocarsi in pieno, con le parole conclusive, sul terreno dello scetticismo di Hume, sprezzando tutte le precedenti prove razionali dell'esistenza di Dio, poiché ammette ammiccando debolezze e fragilità dell'umano raziocinio. Ilario intende scrivere un programma: *de Insania sanae rationis*, per il quale (come Filalete dice nell'epilogo) Hume lo ringrazierebbe ancora dalla tomba.

In conseguenza di questa conclusione scettica, io sono moralmente autorizzato a compendiare il ragionamento del Dialogo di Platner assai più brevemente dei precedenti dialoghi di Hume; vorrei solo premettere che la ripartizione dei ruoli in Platner è diversa che in Hume. Qui non c'è più un esponente del cristianesimo; lo stesso Teofilo – l'amico di Dio – è un illuminato deista, il quale si schiera più d'una volta a favore dell'ancora innominato Samuel Reimarus, l'autore dei Frammenti, il cui anticristianesimo era ben noto. A me sembra, del resto, che il valore precipuo della scritto platneriano non consista tanto nella polemica contro Hume, quanto nei passi che enucleano ottimamente il vero pensiero di Hume.

SCEPSI – In principio, Filalete e Teofilo discutono animatamente sull'essenza dello scetticismo; questo e l'ateismo – afferma il deista – sono le conseguenze di un' atmosfera, di un moto dell'animo, e non di un principio; il teismo, per contro, sarebbe un sentimento siffatto solo nella massa incapace di giudicare, non nei teisti pensanti. Per questo, lo scetticismo non può essere confutato mediante concetti e idee. Al saggio Hume viene posta in bocca la disperata querela: "Oh, non fossi mai stato risvegliato dal sonno felice della spensieratezza, in cui è sprofondata la gran parte dei mortali intorno a me!"; da queste parole, probabilmente, Kant trasse ispirazione per la sua nota proposizione

(Prefazione ai "Prolegomena" del 1783) concernente il torpore dogmatico da cui l'avrebbe destato Hume.

È necessario ammettere l'esistenza di Dio, anche se nulla si può dire sulle sue proprietà. Persino la sua eternità non è immaginabile; in generale, non c'è bisogno di accalorarsi per le prove a priori. L'esistenza di Dio non è solamente verosimile, ma se ne avrebbe una certezza morale. Basterebbe la prova teologica. Nel libro della natura si leggono, come in ogni altro libro, segni di concetti, segnali di uno spirito. Teofilo commette lo svarione scolastico: se in un planetario artificiale, o in un microscopio, venissero scoperte le intenzioni pianificate di un programmatore, quante più cose si dovrebbero scoprire nel reale sistema planetario, oppure nel vivente occhio umano. Invano lo scettico obbietta che c'è una differenza tra le opere della natura e le opere artificiali; l'ordine nel mondo potrebbe essere un ordine del nostro modo di pensare (e qui giova pensare a Spinoza, ma forse anche già a Kant); a ragione Hume aveva osservato che la deduzione del teismo non può essere addotta quale deduzione di esperienza da un unico caso, e che il Tutto del mondo non è un caso unico.

Era impossibile che Hume accettasse una causa spirituale del mondo, dato che per lui l'unica cosa spirituale a noi nota – l'anima umana – non è che un groviglio di immaginazioni. Anche la forza pensante, che dovrebbe aver creato il mondo, non è che una vuota parola, come qualsiasi *qualitas occulta*. Vi sono soltanto cause operanti, non cause finali. A ciò, il deista replica con locuzioni scolastiche sulla monotona uniformità di tutte le cause, riconoscendosi in tesi che lo scettico giudica spinozistiche: mescolamento di Dio e Natura. Teofilo, che è davvero un po' spinozista in quanto seguace di Reimarus, recalcitra decisamente a ciò, ma ammette che si potrebbe assimilare la divinità alla natura, qualora l'uso linguistico non avesse circoscritto il concetto di natura al mondo. Però non ha nulla da obiettare contro una "anima del mondo" che, suppergiù, significhi l'onnipresenza di Dio.

Assai significativa è una risposta che lo scettico dà alla rinnovata asserzione che nessun organismo può esser nato per caso; qui si anticipa la risposta del darwinismo, naturalmente solo come intuizione, e senza le innumerevoli osservazioni scientifiche di Darwin. Un'argomentazione di Hume (dal Dialogo 8) viene compresa a fondo e analizzata acutamente. Senza un'armonia delle parti, maturata dopo tanti aborti e tante malformazioni, una specie animale non può sopravvivere; tutte le combinazioni dovettero perire, o meglio, non poterono evolversi mai in organismi animali viventi. Sennonché Filalete stesso non dà alcun valore a questa idea della sopravvivenza del più abile (manca ancora, naturalmente, il concetto di selezione artificiale), e sembra accodar-

si all'ipotesi che esistano due specie di cause; che, per esempio, un quadro si possa interpretare fisicamente con forze meccaniche, ma integralmente solo con l'efficacia dell'anima nell'artista. L'efficacia d'uno spirito nella materia gli sembra dimostrata. Teofilo chiede: dunque riconoscete una divinità? E Filalete: moderate comunque la vostra gioia!

Lo scettico insiste comunque nel negare la bontà dell'essere onnisciente e onnipotente. Così il dialogo si orienta nuovamente sugli attributi di Dio, e il concetto dell'infinità viene discusso ottimamente come una perplessa e soggettiva espressione dell'intelletto umano. Questo intende Filalete per saggezza e potenza di Dio; però non c'è assolutamente alcun punto d'appoggio per sostenere che Dio abbia voluto il bene terreno e la virtù degli uomini; tant'è vero che i teologi stessi rappresentano l'uomo come un essere abominevole e pieno di vizi. Teofilo biasima codesti predicatori e difende l'ottimismo. Lo scettico afferma che equivarrebbe a vilipendere l'umanità e la creazione se si affermasse, con Leibniz, che il mondo è quanto di più perfetto possa esistere; corrisponde invece alla realtà che si è dato il nome di *Hôtel-Dieu* al grande ospedale di Parigi, teatro di infiniti tormenti. Il discepolo di Reimarus lo contraddice: ciò che nel mondo si dice per quanto riguarda la miseria umana, è più poesia e ipocondria che non ragionamento filosofico. Il problema è se nel mondo *possa* esserci più felicità o miseria. (Ma no, la questione è se *possa esserci* più felicità che miseria).

Per bocca del deista, Platner nega l'alta proporzione della miseria in maniera così frivola, che si pensa involontariamente al pensiero di Schopenhauer, per cui l'ottimismo è una concezione del mondo scellerata. Rispetto al numero dei soldati feriti in una battaglia, il numero di soldati e cittadini incolumi è molto grande ("infinitamente grande", dicesi con maligna esagerazione); e così stanno le cose per tutte le grandi piaghe dell'umanità. La compassione implica più dolore nell'immaginazione che la sofferenza nel sentimento. Il creatore avrebbe posto nell'anima umana la duplice illusione, quella di vedere il proprio stato e lo stato del mondo nelle più cupe tonalità, per spronare l'uomo ad un miglioramento del proprio stato e al raggiungimento della massima felicità possibile. Il deista respinge queste e analoghe giustificazioni del creatore; evidentemente Leibniz, nel suo artificioso sistema della teodicea, ha sfoggiato più umorismo e arte dimostrativa che amore per la verità.

Riaffiora quindi la domanda: l'onnipotenza di Dio, nella creazione del mondo, poté superare la resistenza della materia, o no? Teofilo elude la questione, negando in principio il dolore, e spiegandolo come un piacere diminuito. (In compenso, dalla giustizia divina, Platner avrebbe meritato almeno il "diminuito piacere" del mal di denti). Lo scettico, ora, si caccia da solo nella trappola che

Platner gli ha teso con l'intero dialogo; egli pretende la felicità del mondo attraverso incessanti miracoli del Dio che pure – come Dio dei deisti – governa solo mediante le leggi naturali. E si ripete la sfacciata svalutazione di tutti i dolori, inclusi quelli dei cavalletti di tortura e dei roghi. Lo scettico è ora abbastanza compiacente, o limitato, da lasciarsi convincere da tali discorsi, e si ritira intimorito sulla tesi della tolleranza: l'ateismo, alla fin fine, altro non è che un errore speculativo che – nell'uomo pensante – può essere unificato con la massima e più sincera virtù. Ecco l'estrema parola della saggezza di Platner (fino alla successiva comparsa del ridente Ilario): l'anelito della virtù è di diventare simili alla divinità, sicché il teismo è il più nobile e più efficace impulso che muove alla virtù; anche senza teismo, però, la virtù è pensabile (già mediante la compassione, ma compassione di che cosa, se non v'è sofferenza?); o tali sono almeno le virtù.

"*Aforismi*" – L'equità storica esige che si osservi come Platner – già nei suoi "*Aforismi filosofici*" – avesse rappresentato il sistema teistico e quello ateistico pressappoco come nel Dialogo, anzi addirittura con le medesime parole e immagini. Sennonché Platner non si era costruito un proprio sistema filosofico, essendo un cosiddetto eclettico, ma abbastanza pensatore da non scimmiottare, per esempio, l'armonia prestabilita del suo grande Leibniz. Gli scettici tedeschi, per l'appunto, amavano definirsi ancora "eclettici". E torna certo a suo onore di non aver cessato di studiare, cercando di confrontarsi, nella seconda edizione dei suoi "Aforismi" (1784), con la "importante opera" della Critica della ragione.

Come si è detto, Platner non trovò un vero rapporto con l'essenziale creazione di Kant, cioè col criticismo; e il fatto che fosse molto influenzato solo dalla filosofia o teologia morale di Kant, qui conta poco. Non si mosse da una nuova concezione originale, come i grandi costruttori della filosofia, e poté quindi facilmente assimilare i pensieri altrui. Secondo la prefazione alla II edizione degli "Aforismi", Platner intende usare la critica della ragione per "destare quell'autentico e salutare spirito metafisico del dubbio che, senza distruggere tutti i risultati della filosofia, riconduce il vanesio spirito dimostrativo e sistematico dentro le barriere della conoscenza umana, e fa sentire alla coraggiosa inventiva del pensatore speculativo il morso del raziocinio." È dunque lecito supporre con certezza che il ben più incisivo spirito scettico di Hume avesse influito su Platner molto di più che la critica kantiana, e che l'irrisione sulla ragione applicata alla teologia – in cui egli fa terminare il suo Dialogo –non corrispondesse solamente ad un bisogno stilistico, bensì alla possente impressione che su di lui aveva fatto la dottrina del grande scettico inglese.

Influssi spinoziani – In questo periodo, il sistema di Spinoza è ancora una sicura pietra di paragone per la libertà intellettuale dei professori tedeschi. Tant'è che Platner, richiamandosi spesso nel "Dialogo" a Spinoza, si è occupato nei suoi Aforismi (754, 755) del famigerato ateista, riferendosi già all'ateo Heydenreich; e giunge ad una conclusione che egli formula assai arditamente in questi termini: il sistema di Spinoza è, al tempo stesso, difficile da confutare e da scansare. Riguardo all'ateismo vero e proprio, ne parla (Aforisma 934) così spassionatamente come solo uno scettico sa fare: la metafisica speculativa è indifferente tanto al teismo quanto all'ateismo. Platner si trova talmente in balìa dell'allora ormai declinante Illuminismo, e del suo blabla sulla virtù, da dichiarare impossibile (Afor. 714) – cent'anni prima di Nietzsche – lo scetticismo morale.

Nei confronti di Änesidemus Schulze e di Platner, i contemporanei ebbero atteggiamenti assai contrastanti: Platner venne trattato con simpatia, mentre da Schelling (nel "*Kritisches Journal der Philosophie*", edito da Schelling e Hegel nel 1802), Schulze fu insultato grossolanamente. Oggi, visti dalla nostra distanza, entrambi hanno il merito non piccolo di avere annunciato alla Germania dogmatica lo scetticismo di Hume, senza lasciarsi fuorviare dai compromessi di Kant. Platner fu più grande dei suoi scritti, perché non voleva attaccare nessuno, una specie di Wieland della filosofia; mentre Schulze, irriguardoso nella sostanza, fu misurato nella forma, ma soltanto perché non era un genio della lingua, come sarà il suo allievo Schopenhauer.

Heydenreich – Platner e Schulze erano scrittori di filosofia riconosciuti, allorché il criticismo kantiano – diffuso in Germania dalla propaganda di Reinhold – divenne quasi una moda; erano entrambi autori recettivi, in grado di captare lo spirito nuovo, ma tutti e due troppo indipendenti per partecipare alla moda dominante. Nell'ultima generazione, cresceva intanto una scuola, si potrebbe anche dire una setta, di Kantiani; tra questi si formò ben presto – anche se non così nettamente distinguibile, come una generazione più tardi sarà con gli Hegeliani – un partito della sinistra, ovvero un gruppo ateistico.

Prima di occuparmi dell'Atheismusstreit, di quella polemica sull'ateismo che getterà un'ombra su Fichte e per un attimo anche su Goethe, sono tenuto (anche cronologicamente) a ricordare un professore di filosofia tedesco quasi dimenticato, l'infelice Karl H. Heydenreich, il quale fece la parte dell'ateo in modo molto più popolare e chiassoso, in maniera quasi anacronistica, come più di un secolo prima aveva fatto il folle Knutsen. Purtroppo, per quanto riguardava la sua disordinata vita privata, Heydenreich corrispondeva completamente allo

stereotipo delle persone senzadio che i religiosi, da sempre, si compiacciono di dipingere pubblicamente a fosche tinte. Ciò malgrado, egli aveva un'ottima formazione filosofica e, se non fosse stato bersagliato e logorato senza tregua da preti e da debiti, oltre che da donne e dall'alcool, sarebbe potuto diventare una guida dei kantiani di sinistra. E noi dovremmo occuparcene molto di più di quanto qui contiamo di fare, se egli – in quanto filosofo della religione e quale riformatore della pedagogia – avesse mantenuto ciò che i suoi esordi avevano promesso.

Erano costruttori intellettuali più piccoli di Kant, erano inoltre spiriti minori, eppoi più semplici nel loro coraggio, quei filosofi che non vollero riconoscere il Dio che Kant aveva estromesso dalla porta della metafisica, e poi nuovamente fatto entrare dalla porta della morale. Quando, nel 1794, un religioso di Parigi fu condannato a morte, e il suo confessore repubblicano gli disse che un'ora dopo si sarebbe trovato al cospetto di Dio, si narra che l'abate *dell'ancien régime* avesse risposto: "Sono curioso se lui avrà la meglio con un incontro più ravvicinato". Kant aveva promesso di sostituire il Dio ignoto della ragione pura con quello della ragione pratica, o della morale; ebbene, parecchi discepoli di Kant non furono meno curiosi di quell'abate.

Tra costoro, Fichte è sicuramente il più celebrato. Tuttavia, già prima dell'Atheismusstreit di Fichte, questo Heydenreich – filosofo oggi dimenticato – aveva analizzato a fondo la critica kantiana della religione e formulato un ateismo gnoseologico, o più giustamente un ateismo conforme al sentimento, che superava tutte le posizioni atee, materialistiche o antimorali, dell'età dell'Illuminismo. Se finora ciò non è stato ancora rilevato, se questo pensatore autonomo viene elencato nei manuali di storia filosofica tra i piccoli Kantiani o addirittura (da Noack) tra gli sbiaditi e vacui predicatori religiosi (nel migliore dei casi tra gli estimatori di Spinoza), ciò può dipendere dal fatto che anche Heydenreich, al pari di tanti altri, nascondesse i suoi pensieri più arditi in un "Carteggio", facendo combattere il sistema radicalmente ateistico di un corrispondente mediante le controdeduzioni dell'altro.

Per la verità, Heydenreich aveva esposto essotericamente – in una lunga serie di scritti maggiori e minori – la filosofia alla moda, insegnando su Dio e sul mondo ciò che allora si amava ascoltare; nelle sue "*Briefe über den Atheismus*" //Lettere sull'ateismo// lasciava che una parte dibattesse esotericamente, senza riserve, un ateismo perfetto. Con più finezza, invero, di quanto avrebbe fatto, mezzo secolo dopo, Schopenhauer nel suo dialogo "Sulla religione"; anche in questo Heydenreich fu un precursore di Schopenhauer, pubblicando una traduzione de "L'oracolo manuale della saggezza del mondo" di Baltasar Gracián

che, come quella conosciuta di Schopenhauer, uscì solo due anni dopo la morte del filosofo. Schopenhauer conobbe il lavoro di Heydenreich solo dopo aver terminato il suo proprio, definendolo il migliore esistente; ma che era tuttavia cattivo in quanto non era stato fatto sull'originale spagnolo, bensì condotto soltanto sull'antiquata e pessima traduzione francese di Amelot de la Houssaie.

Vita di Heydenreich – Karl H. Heydenreich nacque nel 1764 in Sassonia, e morì nel 1801, a soli 37 anni. Su di lui ha scritto un libro Karl Gottlob Schelle.[6] Il libro è ormai illeggibile a causa della prudente logorrea dell'autore, il quale snocciola ad ogni pie' sospinto qualunque piccolezza e fatterello che gli pareva doversi raccontare; il biografo ritiene se stesso un kantiano, si prosterna in filosofia davanti a Reinhold e a Fichte, inchinandosi per la poesia dinanzi ai primi romantici; tuttavia è un uomo onesto e non ipocrita. Ha conosciuto bene il suo eroe, mantenendo per lui la devozione d'un fedele discepolo; ma sta intellettualmente troppo in basso per distinguere tra le pagine importanti e quelle insignificanti di Heydenreich, o anche solo per disegnare il suo sviluppo filosofico. Eppure è necessario leggere questo libro di Schelle, se si vuole farsi un'idea di Heydenreich.

Nei suoi troppo numerosi scritti, l'editore di queste *Lettere sull'ateismo* fu un filosofo popolare, un divulgatore di Kant, come in precedenza i Garve e i Mendelssohn erano stati interpreti e annacquatori del razionalismo di Wolff. Però Heydenreich si differenziava da quegli illuministi perché possedeva talento poetico, svolgendo talvolta profondi studi filosofici, e collocandosi per la vita tra gli autori inappagati. La polemica su Spinoza, svoltasi tra Jacobi e Mendelssohn, determinò lo studente Heydenreich ad occuparsi di problemi filosofici; fin da allora si prefisse il compito di superare Spinoza con l'ausilio delle idee kantiane. Troppo al di sopra delle sue forze!

In qualità di precettore di corte, Heydenreich capitò in una cerchia amante della bella vita e, per diverse leggerezze in faccende finanziarie ed amorose, il suo destino fu presto segnato. Si buscò un qualche morbo sessuale, e cadde inoltre nelle grinfie degli usurai; due calamità da cui non si affrancherà per tutta la vita. Si assuefece al bere, finendo per dipendere anche dall'acquavite, assumendo contro i suoi dolori più oppio di quanto potesse giovare al suo corpo e alla sua mente. Prima che la sua dipendenza fosse palese, ottenne da una fondazione una modesta cattedra di professore all'Università di Lipsia, tenendo

6. "Karl Heinrich Heydenreich, già professore ordinario di filosofia a Lipsia, caratteristica dell'uomo e dello scrittore". A cura di K. G. Schelle. Leipzig, ed. Gottfried Martini, 1802.

controvoglia dei corsi su materie secondarie che gli furono imposte; non ce la fece ad ottenere una cattedra ordinaria, e lo scandalo d'un arresto per debiti lo costrinse a lasciare Lipsia. Non solo era costantemente tallonato da usurai, ma aveva altresì concluso – nella coscienza della sua forza di scrittore – dei contratti con editori che non riusciva ad onorare. Quando alla fine (febbraio 1797) tutti quei creditori procedettero nei suoi confronti, quando gli fu imposto l'arresto domiciliare e, secondo il diritto vigente, alcuni soldati furono mandati nel suo appartamento alla ricerca del denaro, persone generose si occuparono di lui. Ma la sua posizione nei riguardi di studenti e professori parve ormai compromessa definitivamente.

Per alcuni mesi. Heydenreich vagò di cittadina in cittadina, accolto malamente dai parenti, finché si arrischiò di ritornare a Lipsia per il semestre invernale. Indispettito, si rifiutò di tenere corsi su discipline secondarie, ostinandosi a fare seminari sulle due discipline ritenute allora le più importanti: indagine sulla morale e ricerche di psicologia empirica. Ma non gli si venne incontro in alcun modo; non ottenne nessuna delle cattedre cui aspirava. (La cosa non è importante; ma non so con quale diritto Schelle lo chiami, nel titolo del suo libro, ex professore ordinario). Nella primavera del 1798 prese congedo, per trascorrere i suoi ultimi anni come studioso privato nella località di Burgwerben, lontano un'ora da Weissenfels, in Sassonia. E qui, prescindendo da molti lavori letterari, programmò un rientro in qualche università, una chiamata ad una cattedra per lo stile tedesco, o forse un impiego come bibliotecario; ma la sua totale decadenza era ormai irreversibile; acquavite e oppio affrettarono la sua fine. Secondo la testimonianza di Schelle, morì di debilitazione, dopo breve malattia.

Anche nella storia della riforma scolastica Heydenreich meriterebbe un onorato riconoscimento; aveva esposto le sue libere opinioni in un libro, il cui secondo volume uscì solo dopo la sua morte: "*Der Privaterzieher in Familien, wie er sein soll*" //L'educatore privato nelle famiglie, come dovrebbe essere//. Già in passato egli aveva criticato la dominante "formazione pappagallesca", in sintonia con altri esponenti della psicologia empirica; ora, egli attaccava la mancanza di carattere e di moralità dei ricchi, i quali in un istitutore vedono solo una specie di animale ammaestrato, o un domestico a cui manca soltanto una graziosa livrea. Ancor più mordace è la sua critica alle scuole erudite del suo tempo, attraverso le quali la conoscenza delle lingue latina e greca viene eretta a condizione di qualsiasi impiego pubblico. E si impegna appassionatamente (in ciò facendosi riconoscere come discepolo di Moritz) affinché si rinunzi a far risuscitare le lingue estinte dalla loro irreversibile estinzione, servendosi

piuttosto di buone traduzioni.

Le autorità di controllo dell'Università di Lipsia avevano già censurato la tendenza al modernismo (nella fattispecie alla filosofia kantiana) a cui Heydenreich sembrava decisamente incline; già nel 1791 esse avevano posto la questione se quel sistema fosse davvero così innocuo per la Rivelazione, come si pretendeva dai suoi seguaci. Il giovane professore si affrettò a suffragare coi suoi scritti la fondatezza di codeste ammonizioni. Già in una delle due annate del suo filosofico "*Taschenbuch für denkende Gottesverehrer*" //Libriccino per teisti pensanti//, Heydenreich aveva divulgato un saggio "sulla natura della fede", aggiungendovi le confessioni di un ateo sulle sue stesse opinioni e sul proprio stato d'animo. Ora, nel 1796, Heydenreich pubblicava questa lettera su "l'ateismo della ragione morale" – possibile solo dopo Kant –, a cui fece seguire altre lettere dell'ateista; muniva le sue lunghe risposte dei necessari antidoti deistici, definendo subito, nella prefazione, la condizione del suo negatore di Dio una sorta di sublime malattia dell'animo. Io non commetto alcun torto accantonando, per ora, le controdeduzioni deistiche, e presentando solo un estratto della visione del mondo ateistica; ed eviterò anche la pur gradevole citazione indiretta, per non indebolire la forza della rappresentazione.

"*Lettere d'un ateo*" – "Lei ritiene altrettanto disonorevole entrare in comunione spirituale con me, che ai Suoi occhi appaio forse un povero traviato, quanto io arrossisco annunciandomi a Lei come una persona che non crede in alcuna divinità e non ha bisogno di alcun Dio (...) E forse Lei non crede ai propri occhi quando legge che io, incurante dei più zelanti e più fortunati sforzi di penetrare nel sistema di Kant, ho acquistato così poca sensibilità per la fede, che non posso neppure immaginarmi la possibilità che una persona dotata di raziocinio possa ragionevolmente credere (...) Mi si può dar torto quando sospetto che non esiste nessuna via più sicura di pervenire alla fede in Dio e nell'immortalità, e che perfino quella aperta dall'autore della filosofia critica possa portare tutt'al più ad una pia autoillusione, ove la si imbocchi con buona volontà e dedizione? (...) Io mi posso rassegnare di lasciare il mondo senza religione, ma non posso ignorare il desiderio di apprendere, prima di esalare il mio ultimo respiro, perché io non ero fatto per la religione o, per converso, che la religione non faceva per me."

"La mia primissima istruzione religiosa fu quella comune a tutti. Bibbia, salvezza, verità divine (...) di cui io veramente non capivo nulla più se non che mi esponevo a castighi assai tangibili quando non li mandavo a memoria. Sapevo appena a che servissero i miei cinque sensi, le mie mani e i miei piedi,

quando già mi facevano discorsi riguardanti un dio padre, un figlio, uno spirito, una trinità. (...) Crescevo, e il mio sentimento per la bellezza della natura si sviluppava... solo nelle ore di tale innocente ebbrezza posso dire di aver avuto i primi presagi d'una religione (...) La natura aveva stregato il mio cuore con la sua ammaliante sembianza; la ragione scopriva intanto tale incantamento (...) Imprudentemente, i maestri avevano eccitato la mia sete di conoscenza per penetrare nella ricerca, mettendomi così nelle mani le armi per combatterli. Con nient'altro, infatti, si può svelare più felicemente il luccicante splendore della teologia fisica se non con una profonda e diffusa intelligenza, penetrante nelle forze e nell'ordine della natura stessa (...) La natura, ogni qualvolta intraprendevo approfondite indagini su di essa, non mi riconduceva mai a Dio, ma incessantemente a se stessa."

"Dica dunque lei stesso: che cos'altro sospinge il nostro spirito ad allontanarsi dalla natura traboccante di vita in un etereo mondo ideale, se non quell'accecamento con cui noi immettiamo nella natura ciò che in essa non c'è, mentre non vediamo quanto sta dinanzi ai nostri occhi, annunciando la sua autonoma, inesauribile forza? Mi mostri lei uno scopo finale della natura, anzi mi indichi un solo scopo in essa che non le sia stato insinuato dal nostro spirito poetico (...) Da tutto ciò lei vede che la teoria kantiana sulla religione non ha trovato in me nessuna superstizione fisioteologica da debellare (...), con le sue ampie confutazioni delle prove metafisiche, alle quali Kant rese perfino troppo onore, dedicandovi tanta attenzione e tanto acume."

"Non ho motivo di farne mistero; nella mia assenza di fede non ho avvertito alcun senso di privazione, e così pure nulla è mancato al mio cuore, al fine di diventare sempre migliore, alla ricerca di un Dio che non cercava Dio più che la mia ragione, per far chiarezza sulla possibilità dell'universo (...) Le mie forze psichiche erano in una condizione di perfetta sanità e il mio cuore incontaminato; ero privo di fede religiosa, ma altresì così poco prevenuto contro di essa, da trovarmi piuttosto in quel sereno equilibrio in cui non si cerca la religione, ma neppure la si disdegna dove la si trova (...) Quanto più mi sentivo autonomo, grazie alle mie ricerche nel regno delle forze naturali, tanto più svaniva ogni bisogno d'una fede nel sovrasensibile; e quanto più ora mi immergevo nel pensiero dell'ordine morale, tanto più il mio cuore acquistava quella autosufficienza, in virtù della quale cessava di cercare puntelli per quel pensiero (...) Difficilmente lei potrà disconoscere, in quei moti, come io abbia saputo rianimare la lettera della filosofia morale kantiana, penetrando nello spirito di essa."

"Lei può così constatare che io convivo bene con la mia consapevolezza mo-

rale, senza dover compiere il passaggio alla fede (...) Ma è poi un pensiero degno d'un essere razionale, questo, di reclamare un motivo e uno scopo della moralità? (...) Io sono così lontano dal farmi un rimprovero per questa mancanza di fede, da non potermi nascondere che crederei di essere fallito in tutto, di essermi perduto ai miei occhi, se un giorno quella salda costanza del mio cuore fosse resa instabile, malferma per un bisogno di credere (...) A me non interessa affatto di essere convertito, come lei può ben pensare; ma la soluzione del problema, per cui la teologia di Kant (che per gli altri dovrebbe sprigionare una vera energia portentosa), non può sconfiggere proprio la mia ostinazione, ebbene, questa è ciò di cui io la prego coscienziosamente."

(La prima risposta vuole disconoscere all'ateista persino la sanità mentale.) "Come le malattie della mente si annunciano non di rado sotto la specie della salute, così anche la vera salute dello spirito assume assai spesso la forma della malattia (...) Nella mente sana dell'uomo non dovrebbe risiedere un bisogno *essenziale* dell'umanità; piuttosto, la vivente efficacia di tutti questi bisogni deve produrre l'unificazione dell'essenza. Ma quali sono, in definitiva, questi bisogni essenziali? La certezza su Dio e il futuro appartiene realmente a quelli *essenziali*, o non sono solamente debolezza e impurità di sentimenti a fare di essi un bisogno?

"Posto anche, e sarebbe davvero il caso, che la ragione umana esente da fede religiosa dovesse contraddire se stessa – del che io non posso peraltro persuadermi –, nulla sarebbe così dimostrato (...) Si presuppone qualcosa, che intanto è prima da comprovare, cioè che un'interiore armonia debba essere possibile assolutamente per la ragione (...) Chi mi garantisce che la mia ragione non sia una strana realtà, insensata e paradossale? Può ben esserle peculiare di dover aspirare ad uno scopo finale che essa medesima riconosce come chimerico; forse è appunto la sua triste sorte, quella di essere discordante da se medesima (...)"

Dappertutto lo guida (un deista kantiano come L. H. Jakob) questo pensiero: l'ordine morale deve necessariamente essere eseguito in un disegno del mondo; attualmente non ne sono visibili ancora tracce precise; quindi Dio e immortalità non sarebbero verità da mettere in dubbio per l'uomo. Dato che la prima tesi diviene certa solo con la terza, non se ne può dedurre la certezza della terza. (Si noti l'acume di questa logica, che per la verità si ritorce contro Kant stesso.)

"L'uomo non si contraddice palesemente, ammettendo Dio e immortalità, poiché crede di doversi altrimenti contraddire nella consapevolezza del suo dovere? (...) Virtù e felicità in armonia sarebbero il fine supremo? Quanto fittiziamente io congiunga virtù e felicità in un solo fine, celando quanto v'è di

repellente nell'unione, così la virtù viene in ogni caso inquinata, non appena io la metta in una qualsiasi relazione rispetto alla felicità. (Questo corrisponde però esattamente al concetto kantiano del dovere). La felicità si riferisce interamente al corpo che congiunge l'uomo con il pianeta da cui egli scaturisce, cresce dove egli fiorisce, e si spegne. La beatitudine di questo essere in un altro mondo mi sembra che sia un pensiero che si elide da sé, proprio come se volessi immaginarmi uno spirito di colore azzurro o purpureo."

"Tutta quanta la religione non è forse un tessuto di pensieri che tali non sono, una babele, un guazzabuglio di immaginazioni che non rappresentano nulla, anzi, che rinviano addirittura al nulla? Il vostro Kant ci vuole distogliere dal mondo dei sensi con la sua fede; ma appena lo seguiamo, eccoci in uno spazio asfittico, dove non possiamo più respirare (...) Persino la vostra idea di un Dio è una vuota idea, che tutto annuncia e nulla contiene."

"L'uomo sensoriale ha bisogno della religione, quando è troppo sensuale; l'uomo morale ne abbisogna quando non è abbastanza buono moralmente. È invece un accecamento credere che la morte – secondando il corso della natura – sia spaventosa per l'uomo. Essa lo è solo per l'uomo degenerato, dal momento che, al contrario, chi è rimasto fedele alla natura guarda ad essa – nei suoi anni più tardi – con serenità o addirittura con desiderio (...) Nella misura in cui nella degenerata persona sensoriale la brama di vivere va oltre i suoi naturali confini, anche l'immortalità diviene sempre di più un'impellente necessità (...) Durare in eterno! Mi coglie la vertigine, quando cerco di fermare quel pensiero, oppure: quando lo domino e lo tengo fisso, mi sento morire di noia (...) Il degenerato uomo sensuale, per il quale la brama di vivere è divenuta una depravazione, cerca un Dio senza sapere che cosa cerca. Quell'uomo, i cui istinti vengono raffrenati dalla semplicità della natura, non ha bisogno d'un Dio più di quanto abbia bisogno d'una vita eterna."

"Il vostro immortale maestro (Kant) sembra non poter neppure immaginarsi un uomo veramente buono."

"La persona virtuosa senza Dio, un cuore forte e puro senza speranza e prospettive future, un cuore che abbraccia d'amore l'umanità del suo tempo e l'umanità di tutte le generazioni future, disposto ad ogni sacrificio, senza nemmeno desiderare una ricompensa... Può la nostra mente, alleata con la più fervente immaginazione, raffigurarsi un ideale più nobile? No, è questo il pensiero più sublime che noi siamo capaci di toccare; perfino una onnipotenza creatrice non saprebbe spingersi oltre a quello."

"Quanto infinitamente arretrato, quanto inferiore è il *virtuoso con Dio* rispetto al *virtuoso senza Dio*! Quando il virtuoso con Dio sembra che non pensi,

nel suo agire, alle ricompense future, che sia incurante delle rimunerazioni dell'avvenire, è solo una magra affettazione, un'incresciosa smanceria; egli può ben dimenticarle per un attimo, dal momento che non gli sfuggono... La suprema purezza del sentimento morale è possibile solo per il negatore di Dio, e solo sulle macerie della religione si procede sicuramente in direzione di quell'ideale; essa deve essere annientata, affinché ogni valore morale non sia soltanto un sogno... Sì, ammesso anche che ci fosse un Dio, egli sarebbe costretto a celarsi nelle essenze morali, e dovrebbe fondare al tempo stesso (qualora non debba andar perduta tutta la destinazione di quelle essenze), insieme coi princìpi della moralità, anche i princìpi dell'ateismo."

Valore di Heydenreich – Chi volesse misurare la lunghezza del cammino che l'interiore libertà di pensiero ha percorso nell'arco di due secoli, dovrà richiamare alla memoria che Bayle aveva ancora suscitato scandalo con l'affermazione che un negatore di Dio *potesse* essere una brava persona, mentre ora Heydenreich insegna senz'ambagi – e lo dice chiaro e tondo – che una persona veramente buona *doveva* essere necessariamente un negatore di Dio. E Heydenreich è nel suo pieno diritto quando esige approvazione dai seguaci della filosofia di Kant (p. 58); questa nuova nota di serietà era veramente entrata nella scuola con Kant; il deismo inglese si era limitato quasi esclusivamente ad una critica del Cristianesimo, e il libertinismo francese era essenzialmente materialistico; ma Heydenreich vedeva nella negazione di Dio la *condizione* sotto cui, esclusivamente, l'uomo potrebbe conservare la dignità della sua natura morale. Percepiamo qui, per la prima volta, un suono di quasi stridula consequenzialità, che solo 40 anni dopo risuonerà nuovamente, con Max Stirner.

Senza curarmi delle numerose e maldestre risposte, io ho reso il curatore Heydenreich responsabile delle tre "Lettere ateistiche". Credo di esservi legittimato, in quanto in lui non mancano parole di ammirazione per la grandezza d'animo degli atei, e perché applica il vecchio stratagemma degli atei prudenti: la vittoria della religione sarà completa quando la negazione di Dio non potrà mantenersi nella sua più forte e splendente armatura. Tant'è che Heydenreich espone le sue controdeduzioni così noiosamente e scolasticamente, infarcendo la forma artistica del suo carteggio (già di per se lacunosa) con glosse e aggiunte così barbose, da dare corpo all'impressione che le *Lettere ateistiche* siano scritte col calore della convinzione piuttosto che "per ragioni d'ufficio", come egli fa dire ad un amico nella conclusione. E persino nell'ultimo dei supplementi devozionali cita la frase dello scettico Charron che antepone pur sempre la virtù alla religione: "*La réligion est postérieure à la preudhomie.*"

Anche i contemporanei furono dell'opinione che nelle Lettere ateistiche si esprimesse la convinzione di Heydenreich, e che nelle obiezioni deistiche non vi fosse nient'altro che un insincero e fiacco adeguamento al costume imperante. Tra codesti contemporanei ce n'è uno la cui voce merita una speciale considerazione: Lichtenberg.

Il suo giudizio va meditato parola per parola: "Ho letto le Lettere di Heydenreich sull'ateismo e debbo riconoscere che a me, contrariamente alla sua intenzione, queste 'Lettere dell'ateo' sembrano essere state scritte con molta più fondatezza di quelle del credente. Di alcune asserzioni di quest'ultimo non mi posso assolutamente convincere; eppure io non sono affatto alieno dagli sforzi della ragione, e nemmeno mi fa difetto la buona volontà. Si fa troppo affidamento sulla propagazione della coscienza morale e, vorrei quasi dire, ci si nasconde dietro questa frase, per far credere alla gente che si è moralmente malati quando non si comprende quella certa asserzione. Se gli inventori di queste frasi date con buona intenzione avessero una riconosciuta infallibilità, allora ci si potrebbe *abituare* a trovare vere le loro proposizioni, e dal canto loro essi potrebbero dire: la tua fede ti ha aiutato. – Ma che cosa è per l'uomo una siffatta dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità, per comprendere la quale – o meglio solo per percepirla – è appena appena capace uno su migliaia? Se fede in Dio e immortalità dovessero realmente essere utili in un mondo come questo, allora quella fede deve diventare più a buon mercato, oppure il suo valore sarà vicino allo zero." (Prima edizione dei *Vermischte Schriften* //Scritti misti//, II, p. 82)

Ma qui interessava solo evidenziare come Lichtenberg non presupponesse in Heydenreich una conscia intenzione di dare ragione all'ateista, ammettendo però un'efficacia delle sue Lettere in questo senso; dopotutto, Lichtenberg aveva conosciuto "Il sistema di estetica" di Heydenreich, e probabilmente anche il suo scritto "Natura e Dio in Spinoza", in cui Heydenreich si confrontava (1789) con la religione naturale.[7] In questo scritto, l'autore ondeggia di nuovo confusamente tra Spinoza e Kant, o piuttosto, giacché annacqua le idee dell'uno come dell'altro, tra Jacobi e un'improbabile immagine di Kant. Come sempre, del resto. Tra gli avversari di Kant v'erano molti pedanti che non avevano avvertito neanche l'alito del suo spirito; però c'era alquanta pedanteria anche in quegli avversari che pure – nella questione centrale, quella gnoseologica – vedevano

7. Per completare le prove dell'ateismo di Lichtenberg, ecco un'altra nota. In pacata attesa della morte, poco prima della sua fine, scrisse di aspettare impaziente il momento in cui lo avrebbe accolto "il grembo materno del Tutto e del Nulla."

da scettici ancor più acutamente di Kant. E tra i suoi seguaci lo tradivano, per ambizione e falsa saggezza, proprio le teste migliori, mentre i piccoli pensatori come Heydenreich centravano appieno l'opinione del loro maestro, almeno in un punto secondario. Heydenreich fu infatti *l'enfant terrible* del criticismo, Fichte l'allievo modello della nuova scuola; per questo, ma anche per altri motivi, devo tornare ad occuparmi dell'Atheismusstreit, cioè della polemica sull'ateismo che prese il nome da Fichte; e devo farlo anche con maggiori dettagli del libro sull'ateismo di Heydenreich, di due anni più vecchio.

Atheismusstreit – I falsi successori e i supposti "superatori" di Kant venivano puniti (come Goethe dice di Fritz Jacobi, in senso alquanto diverso) con la metafisica. Dalla quale, certo, neanche Kant si era liberato del tutto, e Schopenhauer men che meno col suo concetto di volontà, a cui l'aveva indotto la "ragion pratica" di Kant; sennonché la metafisica, che in Kant era stata più che altro una maschera della prudenza (almeno nella trattazione di questioni religiose) divenne nuovamente – con Fichte Schelling e Hegel – un rifugio della mancanza di critica; appena esaurivano la loro critica, eccoli a reinserire concetti metafisici: in Fichte l'identità di fede e conoscenza nel volere morale, in Schelling la contemplazione intellettuale, in Hegel il moto autonomo dei concetti che ogni tre passi si mangia la coda, e d'un tratto ridiventa teologia.

Nei suoi scritti concernenti la polemica sull'ateismo, Fichte conduce una duplice battaglia di genere impari: la lotta dell'imputato contro i suoi giudici, essi stessi prepotenti e autoritari, a base di formule, ma pure a vantaggio della libertà di pensiero e di stampa dei professori; d'altro canto, però, una lotta per affermare il proprio nuovo sistema. E questo è un distacco dal criticismo di Kant. Con particolare coraggio, Fichte condusse la battaglia giudiziaria nel suo "giuridico scritto di responsabilità", con appassionata eloquenza, in una insincera professione del tradizionale concetto di Dio.

La lotta per la propria dottrina della scienza, invece, Fichte la porta avanti – dopo averla iniziata nella sua prefazione al trattato di Forberg – nel suo "Appello al pubblico". Anche qui non mancano assicurazioni di una certa ortodossia. Sopportare pacatamente l'accusa di miscredenza è di per sé una delle peggiori empietà; egli non può tacere senza esporsi al più visibile rischio per la sua esistenza borghese, per la sua libertà, forse per la sua vita. Pateticamente si ricorda di Vanini. Sennonché la persecuzione non riguarda solo il presunto ateismo, ma l'intera filosofia moderna. Perciò egli deve illustrare ora per un pubblico più vasto l'introduzione, nella quale aveva smussato i pensieri di Forberg. Con la sua teoria della scienza, Fichte aveva voluto equiparare moralità

e religione, in modo più evidente di quanto Kant aveva fatto col suo imperativo categorico.

Quanto va oltre i sensi sarebbe l'unica certezza, e tutto il resto sarebbe acclarato solo in virtù di quello. Ciò che costituisce la vera religiosità è solo un desiderio; egli nega di fatto il Dio dei suoi avversari, il divino come un speciale sostanza, come un Dio che si deduca dal mondo sensibile; inoltre, Fichte non è così ingenuo da immaginarsi Dio come un corpo esteso oppure – alla maniera delle popolari statue lignee – nelle sembianze d'un vegliardo, d'un giovanotto o d'una colomba. E nemmeno crede nel Dio che, su questa terra e nell'oltremondo, concede solamente piaceri.

"Chi cerca dei godimenti è un uomo sensuale, carnale, che non ha religione e non è capace di averne alcuna ... Ciò che *costoro* chiamano Dio, è *per me* un idolo. Dio è per me un ente totalmente esente da ogni sensibilità e da ogni complemento corporeo, a cui pertanto non posso attribuire nemmeno il concetto di corporeità, per me l'unico possibile, di esistenza. Per me Dio è solo ed esclusivamente reggitore del mondo sovrasensibile (...) Il mio Dio costoro non lo conoscono, né sono in grado di elevarsi all'idea di esso."

A ben guardare, il loro Dio avrebbe soltanto il merito di rattoppare le manchevolezze degli istituti polizieschi; la loro religione ha trasformato la dottrina più elevata e più intangibile – quella del cristianesimo – in una snervante teoria della beatitudine. Con chiarezza Fichte tiene a precisare che lui, nel suo rigetto del Dio dei teologi e nella sua professione d'una divinità sovrasensibile, si sente all'unisono con un venerabile esponente di collegi governativi, vale a dire con Goethe. Va da sé che il sommo poeta, volendo riempire la vecchia parola "Dio" di nuovi contenuti, dovette e seppe dar vita a forme vaghe e ondeggianti; al filosofo, invece, ciò non è stato concesso, se doveva essere considerato critico della conoscenza.

Fichte, Schelling, Hegel – Non posso sottacerlo: con tutte queste estensioni concettuali di Fichte, devo fare memoria d'uno tra i più grandi: il povero Michele Serveto, il quale aveva riconosciuto la mediocrità dei riformatori, premendo dunque affinché venisse provato il dogma trinitario come una creazione fittizia, ma che pure (analogamente a Guillaume Postel) tenne saldo il concetto di "trinità", per continuare a trascinare oltre la parola con l'aiuto d'una mutazione semantica. Solo che Serveto morì realmente sul rogo, inseguito spietatamente dal sanguinario Calvino; solo che Fichte finì per caricare eccessivamente le tinte quando, oltre alla sua esistenza borghese, dichiarò essere in pericolo immediato la sua stessa vita. Kant aveva concluso un compromesso

col cristianesimo, nonché col deismo, osando di pensare nel suo più ardito momento: è necessario agire *come se* Dio e immortalità fossero realtà fattuali; Fichte – e dopo di lui Schelling e Hegel – identificò la sua filosofia col cristianesimo, considerando che fosse al disotto della dignità della teoria della scienza dichiarare come finzione uno qualsiasi dei suoi concetti.

In tutte le sue ore deboli, Kant fu un ribelle contro la metafisica, critico dei concetti anche più elevati ed estremi; Fichte, Schelling e Hegel avevano la passionalità dei costruttori, costruendo però soltanto castelli in aria di ogni metafisica, anche della religione, giacché non avevano saggiato la solidità delle pietre da costruzione (dei relativi concetti), ed erano d'altronde troppo moderni per impiegare mattoni non collaudati. Né Fichte, né Schelling né Hegel possedevano (malgrado tutta la virtuosità terminologica del linguaggio filosofico appreso da Kant) quella grande libertà interiore propria del saggio di Königsberg. Ma qui non ci è consentito soffermarci più a lungo sul cammino che conduce da Kant a Fichte.

Negli stessi anni in cui a Parigi la colpevole crisi dello Stato e la critica del diritto pubblico portavano in rapida successione a tentativi di riforma e poi alla Rivoluzione, si compiva nell'estremo Nordest della Germania (a Königsberg, ma specificamente in un solo cervello straordinario) la vera e propria rivoluzione del pensiero. La preistoria delle due rivoluzioni, quella politica e quella filosofica, non potrebbe eludere i medesimi scrittori, principalmente i liberatori Locke e Hume. Il fatto è che io non scrivo una storia della filosofia, per cui non mi è consentito dilungarmi sulle imprese intellettuali di Kant, e nemmeno sulle arditezze e ritrosie che, tra il 1781 e il 1793 (Federico II, protettore della libertà di pensiero, era morto nel 1786), lo fecero oscillare tra ribellione e sottomissione.

Fichte e la Rivoluzione – Non fa meraviglia che, tra i discepoli filosofici di Kant, proprio a Fichte toccasse la fama di aver insegnato un ateismo incondizionato. Kant aveva 65 anni, Fichte solo 27, negli anni in cui la Rivoluzione francese occupava il proscenio del mondo. Con un errore, che fu probabilmente una speculazione editoriale, il primo libro di Fichte – una "*Kritik aller Offenbarung*" //Critica di ogni rivelazione// – venne ritenuto opera di Kant; e quando l'equivoco venne chiarito, quello di Fichte era ormai diventato un nome celebre. Coi poeti tedeschi (Klopstock, Schiller), egli aveva in comune l'entusiasmo per le idee eversive di Parigi; ma si spinse molto più in là dei poeti quando (nel 1792 e '93, anche dopo l'esecuzione del re) egli rettificò in folgoranti volantini i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese, reclamando

dai sovrani d'Europa la libertà di pensiero. I due scritti uscirono senza il suo nome, ma la sua giovane celebrità lo fece intuire. Come un francese, incurante degli scrupoli del tardo storicismo, Fichte prendeva posizione sul violento rivolgimento: contro la tradizione, sul terreno del diritto razionale. Il contratto sociale è mutevole. Non esiste nessun'altra nobiltà se non quella dei princìpi e del merito. La Chiesa non occupa alcun posto nel mondo visibile: uno Stato che abbia ancora bisogno della stampella della religione, mostra di essere paralitico.

La nostra storiografia filosofica ufficiale, che si occupa quasi solo della metafisica di Fichte e dei suoi "Discorsi alla nazione tedesca", vorrebbe più di tutto passare sotto silenzio l'aspetto rivoluzionario dell'uomo Fichte, sebbene sappia benissimo come egli – nella polemica sull'ateismo – abbia proclamato che, in lui, si perseguita non tanto il giacobino, quanto piuttosto il negatore di Dio. Questo tentativo di repressione contro il Fichte politico mi fa sentire il dovere di proporre come probatori alcuni splendidi passi fichtiani sulla monarchia e sulla Chiesa. Chi affranca la propria ragione, renderà libera in breve anche la propria volontà.

"Questo salva il tuo onore, immortale Federico, e ti colloca nella gloriosa schiera degli educatori dei popoli alla libertà. Il tuo chiaroveggente spirito non poteva lasciar passare inosservata questa naturale conseguenza; eppure tu volesti libera la ragione dei tuoi popoli; e dovesti dunque voler liberi essi stessi; e ove ti fossero sembrati maturi per la libertà, avresti loro dato ciò a cui tu solo li educasti sotto una talvolta dura disciplina (...) Accanto ad una libertà di pensiero illimitata, non può sussistere la monarchia senza certi limiti."

Per quanto riguarda la fede, Lutero ha tolto al despota romano il potere sulle coscienze, trasferendolo su un libro morto. Ai potenti della religione, Fichte impartisce con estrema ironia il consiglio di abbandonare l'incongruente protestantesimo, e di rientrare nell'ovile della Chiesa romana. E rivendica una separazione fra Stato e Chiesa: questa ha il suo territorio nel mondo invisibile, per cui va estromessa dal mondo visibile; ciascuno può manifestare obbedienza alla Chiesa: i religiosi possono bestemmiare, ma potranno bruciare soltanto chi vorrà essere bruciato per conseguire la beatitudine. Sono quindi da approvare i provvedimenti della rivoluzione contro il clero, compreso l'incorporamento dei beni ecclesiastici. "Vedo bene perché uno Stato saggio non possa sopportare dei Gesuiti conseguenti; ma non vedo perché esso non dovrebbe tollerare l'ateista." Si comprende per quale ragione la giustificazione fichtiana della grande Rivoluzione divenne scomoda dopo il 1813 e, di nuovo, dopo il 1878; nel Vormärz [periodo anteriore alla rivoluzione del 1848, N.d.T.], quelli raccolti intorno a Ruge vi si richiameranno con entusiasmo.

Fichte a Jena – Nel 1794 Johann Gottlieb Fichte venne chiamato alla cattedra di Jena, dove pubblicò (nel 1795, dopo aver affascinato gli studenti e averli nuovamente eccitati con la sua tenacia) la prima più approfondita esposizione della sua "*Wissenschaftslehre*" //Teoria della scienza//;[8] Presso i suoi seguaci passava per un superatore di Kant, mentre gli oppositori non gli risparmiavano certo le beffe. Per la nuova generazione, Fichte fu il filosofo del momento; ma ebbe certo a che vedere col suo schierarsi per la democrazia il fatto che i Fratelli Schlegel coniarono allora il motto: la Rivoluzione francese e la Dottrina della scienza di Fichte sono i grandi eventi del secolo, mentre il Wilhelm Meister di Goethe si associava ad essi quale terza grande tendenza letteraria o pedagogica. Solo in maniera vaga e imprecisa, i Fratelli Schlegel presagirono quanto giusta fosse la loro intuizione, mettendo a confronto la teorica rivoluzione tedesca con la reale Rivoluzione Francese.

Fichte e Forberg – Una bufera (una tempesta tedesca in un bicchier d'acqua) Fichte la scatenò però solo alla fine del 1798 allorché, nel suo "Philosophisches Journal", diede alle stampe il saggio, inauditamente schietto e veramente ateistico, del rettore Forberg, "*Entwickelung des Begriffs der Religion*" //Evoluzione del concetto di religione//, presentandolo con una insincera introduzione, per metà di approvazione e per metà di stroncatura, dal titolo "*Über den Grund unseres*

8. Reinhold, che passava per filosofo perché sapeva maneggiare la terminologia di Fichte, come in precedenza quella di Kant, che non voleva perdere mai il rapporto con la giovane generazione, e che peraltro ha importanti meriti per la diffusione della critica di Kant, seppe pure professarsi, durante l'Atheismusstreit, ora come prima, seguace di Kant, riuscendo tuttavia a predicare la teoria della scienza, attestandosi nel contempo – circa le questioni di fede – sulle posizioni di Lavater e di Jacobi. Nel suo "Sendschreiben" //Lettera aperta// ne scrive prolissamente, come se scienza e coscienza fossero concetti inscindibili; egli è più fichtiano di Fichte, dal momento che protegge Fichte contro la dottrina del "come se" di Forberg. Ma ritiene sempre (p. 52) che il criticismo di Kant significhi la rivoluzione nel campo del sapere filosofico. Nel suo "*Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold*" //Replica al professore Reinhold//, Fichte si mostra estremamente borioso, irride alla divulgazione della filosofia kantiana, colloca Reinhold alla stessa stregua del vituperato Nicolai, rimproverandogli la sua mediocrità e subalternità alla logica di Chr. G. Bardili. Secondo lui, Reinhold non aveva compreso la fichtiana "Dottrina della scienza" più di quanto non avesse compreso la Critica della ragione. Reinhold, per farla breve, non avrebbe mai dovuto scrivere di filosofia.

In questo messaggio a Reinhold si trova un passo (p. 32) da cui si potrebbe dedurre che Fichte avesse quantomeno rilevato la teoria del "come se", che Forberg aveva scoperto e rivelato al mondo come l'occulto principio religioso di Kant; l'aveva osservata, sì, ma non l'aveva compresa, giacché in Fichte si tratta solamente d'una ipotesi logica, e non certo d'una irreale costruzione sussidiaria, di una finzione.

Glaubens an eine göttliche Weltregierung" //Sul fondamento della nostra fede in un reggimento divino del mondo//; e quando egli, nell'anno successivo, replicò alla punizione da parte dei governi di Sassonia mediante lettere ora ferme di carattere, ora solamente arroganti, oltre che con pubbliche dichiarazioni. È generalmente noto che Fichte, nel corso di questa polemica, fu costretto a dare le sue dimissioni; meno noto è come i colleghi di Fichte si mostrarono inaffidabili, come anche Schiller non si comportasse allora in maniera impeccabile, e come Goethe fu, per una volta, abbastanza meschino da dare la sua approvazione a che, per un avventato errore formale, si fosse stretto un capestro intorno al collo del non cristiano Fichte.

Questo celebre "Atheismusstreit" produsse a suo tempo una piccola biblioteca di opuscoli e di dotti articoli di giornale; io ne ho scorsi una cinquantina. Ma se paragono questa zavorra con la letteratura illuministica francese che da Parigi, una generazione prima, aveva messo alle strette Dio e il Cristianesimo, mi pervade una profonda commiserazione per la coeva condizione della repubblica degli intellettuali, ossia dell'intellettualità tedesca; tutti gli esponenti di grande fama (tra loro Reinhold, Jacobi, Eberhard, Krug) si danno da fare e si sforzano, a gara con lo stesso Fichte, per annacquare il pensiero fondamentale di Forberg, abbandonando il valoroso portavoce dell'ateismo all'odio e al ludibrio delle autorità e del pubblico. Per non parlare affatto degli ortodossi avversari di Fichte.[9]

9. Ciò nondimeno, uno dei libelli più ostili merita di essere strappato all'oblìo, quantunque tratti della vita privata di Fichte, nella fattispecie del suo matrimonio, con cattiveria addirittura infame. Eppure da questa satira, peraltro assai spiritosa, intitolata "*Der Engel Gabriel und Johann Gottlieb Fichte*" //L'angelo Gabriele e J. G. Fichte//, si impara a conoscere la controversia stessa, nonché i rapporti di Fichte coi suoi colleghi, assai meglio che dalle contorte elucubrazioni dei professori di filosofia.

Se ne considera autore F. C. W. Augusti (1772-1841), successore di Fichte nella cattedra di Jena, poi membro del Consiglio concistoriale, uomo libero come critico della Bibbia, non libero invece come dogmatico; suo nonno, rabbino, si era convertito al cristianesimo. L'invenzione di questa satira è finalizzata allo scopo di mostrare come l'angelo Gabriele, volendo ridurre *ad absurdum* la filosofia di Kant, detta all'ambizioso candidato Fichte, testardo ed incapace, i medesimi scritti fichtiani, che neppure Fichte è in grado di comprendere. Gli detta dapprima la "Critica di ogni rivelazione", grazie alla quale il candidato piuttosto ignorante dovrebbe raggiungere la celebrità, diventando "consigliere aulico di filosofia". Qui si inseriscono gli ignobili insulti contro il corso degli studi, i costumi e la filosofia sessuale di Fichte. Nel secondo atto, l'angelo detta al candidato, che ormai si stima il reale scrittore dei propri libri, le trattazioni democratiche sulla Rivoluzione francese: l'esito è che Fichte viene chiamato a Jena come docente ordinario, a condizione, però, che non prosegua nella sua attività di scrittore politico. Nel 9 Termidoro dell'anno sesto della Repubblica francese, Fichte fa il suo glorioso ingresso a

F. K. Forberg – Ma se metto a confronto il saggio di Forberg persino con gli scritti celebri di Voltaire, di d'Alembert, Diderot e di Holbach, allora il giudizio cambia radicalmente. La qualità dei celeberrimi francesi non raggiunge la superiorità intellettuale dello sconosciuto rettore d'una scuola tedesca. Certo, se dopo questa unica impresa non si fosse ammutolito per sempre, Forberg sarebbe potuto diventare corifeo e portavoce d'una rivoluzione tedesca.

Friedrich Karl Forberg nacque il 1770 a Sachsen-Altenburg, conseguì la libera docenza nel 1792 a Jena, per assumere presto la direzione d'una scuola a Saalfeld. Prima del trattato che qui ci interessa, scrisse alcuni saggi per il "Philosophisches Journal" di Fichte e Niethammer. Era un kantiano raffinato, scettico, che non può invero ambire ad un grande spazio nella storia della filosofia sistematica. Dopo la grande creazione della sua vita, si mise tranquillo, appagato della sua esistenza filistea; accettò pazientemente, e con rassegnazione, il rimprovero del governo, e se ne stette in compenso indisturbato ad esercitare la sua funzione scolastica. Morì nel 1848, ricoprendo la carica di Consigliere segreto ecclesiastico. In pubblico, non si udì mai nulla che lo riguardasse; nel 1840 diede alle stampe le sue memorie sotto il titolo di "*Lebenslauf eines Verschollenen*" //Vita d'un disperso//. Tuttavia, nella cerchia degli amici, non fece alcun mistero del suo ateismo scettico; nel 1821 scriveva a Paulus: "Della fede non ho sentito il bisogno in nessuna circostanza della vita, e penso di perseverare nella mia decisa miscredenza fino alla fine, cosa che per me è una fine totale".

Quest'uomo borghesemente riservato, eppure sincero, offrì nel gennaio 1798 (o un po' prima) all'editore del "Philosophisches Journal" quel contributo che io

---

Jena, dove viene paragonato – in guisa blasfema – con Gesù, ma però anche, in ogni momento e non senza humour, con Maometto. Nel terzo atto, egli ottiene una visione d'insieme sulla consorteria dei professori di Jena (qui si menziona l'influsso del visionario Schiller e del grande poeta e piccolo ministro Goethe), e riceve il consiglio di attenersi sempre al partito più potente. E qui, finalmente, Fichte dovrebbe (usando gaiamente il motto dei fratelli Schlegel) compilare la propria "Teoria della scienza", pur non avendone la più pallida idea, seguendo però il dettato dell'angelo; perché Kant dovrà essere definitivamente detronizzato ad opera di Fichte. Per il trionfo di Fichte ci vuole ormai solo una cosa: grazie all'angelo intrigante, egli dovrà diventare un martire. Scoppia così la guerra per l'ateismo, che nell'atto quarto (volendo dar credito alle premesse del pamphlet) viene rappresentato abbastanza giustamente sulla base dei suoi inizi. Fichte, che amerebbe restare professore, esclama furibondo: "È tutta colpa di quel maledetto Forberg!". L'autore, che non è un devoto, bensì un kantiano convinto, e solo per questo perseguita col suo odio il rinnegato alunno di Kant, chiude il suo libretto, che definisce una prima parte, con l'esplicita predizione che Fichte, dopo la fuga da Jena, non combinerà più niente. "E l'angelo prese commiato da lui."

– a motivo della sua libertà – colloco al disopra dei più noti scritti dei grandi Enciclopedisti: "*Entwicklung des Begriffs der Religion*" //Evoluzione del concetto di religione//. Fichte (giacché Niethammer era una nullità anche come redattore) fu tentato di respingere lo scomodo contributo; poi ebbe voglia di stamparlo con delle note destinate a salvaguardare cautamente la linea del "Journal"; ma quando Forberg non accondiscese a questa soluzione, Fichte accettò finalmente (nella primavera 1798) il temerario trattato, premettendogli, in uno speciale pezzo intitolato "*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*" //Sul motivo della nostra fede in un divino reggimento del mondo//, ciò che aveva voluto in precedenza aggiungere nelle note. Per mantenere lo stomaco caldo a sé e al suo Journal, Fichte concludeva il suo pezzo difficilmente comprensibile con le deistiche professioni di fede di due "eccellenti poeti": Goethe e Schiller.

Solo alla fine dell'anno si verificarono le temute conseguenze; in base ad un libello orrendamente delatorio dal titolo "*Schreiben eines Vaters*" //Scritto di un padre//, il supremo Concistoro ecclesiastico di Dresda (l'Università di Jena dipendeva, non solo formalmente, da tutti i governi della Sassonia) si occupò della questione; sulle prime fu minacciato solo Forberg, ma poi l'antico livore contro i princìpi repubblicani (e si diceva anche comunisti) di Fichte fece sì che prevalessero sempre di più gli attacchi contro Fichte. Nel dicembre 1798 il governo di Dresda incitò gli altri governi di Sassonia (eppoi anche di Braunschweig e, seppur senza successo, della Prussia) a far "punire severamente" autore ed editore dei due saggi.

Ateismo di Forberg – In realtà, quasi tutti gli storici della filosofia seguitano a parlare soltanto di Fichte. Ed è comprensibile. Secondo le rubriche correnti, nella sezione "Filosofia tedesca" (sottosezione "Epigoni di Kant") Fichte occupa una posizione di tutto rispetto, nonostante che Fichte (come poco dopo Schelling e Hegel) abbia di nuovo rinnegato la grande creazione di Kant, la critica della conoscenza. Per la storia della liberazione religiosa, in effetti, Fichte Schelling e Hegel – a dispetto dei loro virtuosismi – sono davvero personaggi di terz'ordine. Ai fini della liberazione dalla religione, è Forberg l'unico vero discepolo di Kant; nella sua opera ha realmente superato contemporaneamente la teologia e l'illuminismo, in tutto e per tutto nel senso di Kant. Dio non è più, per lui, un'essenza trascendente il mondo, ma neppure più l'invenzione di impostori: Dio è divenuto per lui un concetto ausiliario, una mera finzione.

Religione altro non è che una credenza *pratica* in un governo morale del mondo. Non vengono in questione, dunque, concezioni speculative su Dio; non si

tratta perciò di politeismo o monoteismo, di antropomorfismo o di spiritualismo. Chi crede in un reggimento morale del mondo, costui ha religione. Su che cosa poggia questa fede? Non sull'esperienza; l'esperienza, infatti, insegnerebbe almeno che un genio malvagio combatte con uno buono per l'egemonia mondiale. Nemmeno si fonda sulla speculazione teoretica; da essa si potrebbe infatti dimostrare l'esistenza del Diavolo, né più né meno che l'esistenza di Dio. La fede, dunque, è fondata solo ed esclusivamente sulla coscienza. Una religione scaturisce dal desiderio del cuore buono affinché il bene possa nel mondo ottenere la supremazia sul male. Questo anelito è l'unico articolo di fede valido nella repubblica dei sapienti. Il regno della verità non è che un ideale. (E chi non pensa qui alla grande massima di Lessing!). Il regno della verità non verrà mai in guisa efficace e attendibile. In qualche modo l'uomo pensante si comporterà *come se* l'errore un giorno potesse estinguersi completamente, come se si potesse attendere il dominio esclusivo della verità, l'età d'oro del diritto e dell'amore.

L'uomo buono e pensante riconosce l'immoralità del corso del mondo, ma una voce interiore lo sospinge a credere in un disegno divino, a credere in un regno della verità e della giustizia. Egli non può né dimostrare né confutare queste visioni metafisiche, deve solo agire *come se* fosse possibile uno scopo morale del mondo. Per la sua coscienza, dunque, la religione (e qui si sente la voce di Kant) diviene un dovere, non un dovere teoretico del pensiero, ma solamente un dovere pratico dell'azione.

> "Non è dovere il credere che esista una reggenza morale del mondo o un Dio, quale reggente morale, bensì è solo ed esclusivamente questo: il dovere di agire *come se* vi si credesse."

Nelle ore del pensiero si può avere l'opinione che si vuole, ci si può dichiarare per il teismo o per l'ateismo. Religione è fede nella riuscita di una buona causa, irreligione è disperare della buona causa. Ma forse vi è pure un'eco di disperazione quando Forberg esprime tutto ciò come la massima dell'uomo religioso: "Voglio che tutto diventi migliore, anche se la natura non vuole". Forberg crede dunque ancora in una dimostrabile distinzione tra bene e male, e reclama questa perfettibilità: "Forza è vocazione".

Le domande di Forberg – Dopo queste affermazioni, la cui libertà non va peraltro sopravvalutata (anche la libertà da un sistema "di cui è comunque assai dubbio se abbia dato più favoreggiamento alla scienza o all'ignoranza")

ebbene, dopo queste spiegazioni, che per quanto riguarda la questione religiosa superano Kant in acume e franchezza, Forberg pone una serie di "domande insidiose", imbarazzanti e spavalde, con ironia già quasi romantica.

> "C'è un Dio?" È e rimane incerto; talché gli sta bene, al curioso, quando talvolta la domanda viene respinta.
>
> "Si può pretendere da ogni persona di credere in un Dio?" No. Il comune uso linguistico allude solo alla fede teorica dei teologi, e i filosofi non avrebbero mai dovuto abbandonare questa tradizione del linguaggio. La religione è una massima della volontà; tutto quanto in essa c'è di convincimento del raziocinio, è *superstizione.*
>
> "Si può essere onesti, senza credere in Dio?" Sì.
>
> "Può un ateo avere religione?" Assolutamente sì.
>
> "Che rapporto c'è tra religione e virtù?" Analogo a quello esistente tra la parte e il tutto.
>
> "La religione è un ausilio per la virtù o un deterrente del vizio?" No.
>
> "Invece del regno di Dio, non potrebbe apparire sulla terra un regno di Satana?" Il primo è tanto certo e tanto incerto quanto il secondo.
>
> "È la religione una venerazione della divinità?" No, in nessun modo.

Il nuovo concetto formulato da Forberg, l'idea di religione, la quale non è più il culto di esseri sovrumani, sarebbe forse meglio abbandonarlo; si tenta così di legare una nuova espressione ad un concetto antico; probabile che la vecchia espressione finisca per fagocitare ancora il nuovo concetto.

> "Il concetto d'una fede pratica non è abbastanza ludico, più giocoso che seriamente filosofico?"

Certo, l'autore non lascia dubbi sul fatto che lui ci ride sopra, e che alla fin fine ha solo voluto giocare anche col lettore.

Per concludere: questa è una radicale rinunzia alla validità teoretica e pratica del concetto di Dio, mai raggiunta prima da nessuno degli illuministi inglesi

e francesi. È merito di Hans Vaihinger aver richiamato risolutamente l'attenzione, per la prima volta, sull'importanza del trattato di Forberg, oltre che sul valore dell'Apologia. Vaihinger fu il più vicino a ciò perché egli aveva evidentemente reperito – nei pensieri di Forberg – il momento germinale, lo spunto impulsivo alla propria filosofia del "come se", nonché alla sua applicazione alla teoria kantiana della "finzione". La conquista di Vaihinger va molto oltre, dal momento che egli applica ciò che Forberg aveva inteso solo per i concetti religiosi, anche alla fisica e alla matematica, ed infine a tutte le questioni riguardanti la conoscenza umana. Nel nostro contesto, tuttavia, il *come se* di Vaihinger significa la risposta – per il momento estrema – a tutti i problemi di superstizione linguistica, connessi con l'antichissima nostalgia religiosa.

Anche nella sua "Apologia" Forberg è più lineare e più saldo del famoso filosofo Fichte. In essa è specialmente ragguardevole il terzo paragrafo della formale replica, dove si adduce la prova che Forberg non avrebbe trasgredito a nessuna legge, anche se lo Stato avesse proibito del tutto la notificazione dell'ateismo. Nella sua funzione scolastica, egli aveva avuto l'obbligo di impartire l'insegnamento della religione in conformità con la Chiesa luterana; ebbene, lui aveva fatto le esternazioni incriminate nella sua qualità di scrittore, quindi in una sfera di libertà; nella sua scuola, lui aveva insegnato il teismo, qualunque cosa ne pensasse personalmente in proposito: aveva dato allo Stato ciò che era dello Stato, e alla coscienza ciò che era della coscienza. (Da notare come Forberg, ancora nelle ultime settimane del Settecento, si difendesse anche col fatto di aver raccomandato ai suoi allievi i libri di Jerusalem e di Reimarus, che ancora non si conosceva come autore dei Frammenti). Non aveva potuto prevedere gli effetti del suo saggio, perché il "Philosophisches Journal" aveva pochi lettori, e lui si era occupato dei concetti di Dio e della Divinità. Dal punto di vista giuridico, infine, egli non era responsabile della stampa del suo libro. La censura statale aveva a che fare solo con lo stampatore, non con lo scrittore. Egli si era limitato a spedire il suo manoscritto agli editori della rivista; e costoro, in quanto professori, erano liberi e protetti dalla censura.

Che Forberg non faccia una professione di ateismo in modo così semplice, così come si recita il catechismo, mi sembra per la verità non contraddire alla valorosa linearità della sua Apologia. Senza dubbio egli è stato uno scettico kantiano, un ateista scettico. I suoi dubbi furono compresi meglio di quanto sarebbe stata compresa una esagerata dimostrazione a favore d'un ateismo dogmatico. A lui bastava dichiarare che un'assoluta proibizione di affermazioni ateistiche non era conforme al fine ultimo dello Stato. Lo Stato non potrebbe perseguitare gli atei, senza fare del male ai migliori di loro, e senza lasciarsi

scappare i peggiori. Inoltre, l'istituzione di una inquisizione poliziesca contro scritti ateistici è irrealizzabile nel mondo moderno.

Personalmente, Forberg ha però solo negato (fin lì arriva la sua oggettiva responsabilità) che si possa *sapere* l'esistenza di Dio; per cui una teoria *deve* essere non ateistica. La si *può* chiamare così, se si *vuole*; però non si è affatto obbligati. L'esistenza di Dio si lascia credere, ma non si lascia conoscere. Così pensarono anche deisti convinti. La fede teorica in Dio non è un dovere religioso. Certo, il corso del mondo non depone a favore dell'esistenza del Dio proprio delle religioni positive. Che nelle cose del mondo tutto debba andare per il giusto verso, è solo un desiderio, una speranza, ma non un'istanza (contro il postulato kantiano della ragione pratica). La fede nel Dio dei teologi non è una religione, bensì una teoria speculativa.

Già in precedenza Forberg ha affermato che l'ateismo non può diventare un pericolo per la moralità. Il principio morale di tutte le religioni positive – nessuna esclusa – è esposto fin troppo all'abuso. "Colui che cade, quando perde Dio, in piedi non c'è mai stato."

Gioco e finzione – Forberg è pienamente consapevole della portata della dottrina della finzione (finzionalismo), propria o di Kant, (*come se* esistesse un Dio).[10] Non lo dice così direttamente, eppure così la intende: la propensione della ragione umana per la speculazione porta soltanto alla teologia, cioè alla teoria dell'esistenza di un Dio (p. 131). Con piena superiorità egli ride del turbamento suscitato dalle ultime pagine del suo saggio, da quelle ironiche e insidiose domande; in particolare dal pensiero che egli, col suo concetto d'una fede puramente pratica, non ha fatto altro che giocare. In tale contesto, Forberg si richiama al passo in cui Kant pone Dio e immortalità come finzioni. Perché mai non dovrebbe esser lecito giocare con tali concezioni? Come sempre, vi sono due specie di giocatori: quelli che giocano col giuoco, e quelli coi quali è il gioco stesso a giocare. Impostori, forse, e truffatori truffati.

Entrambe le categorie, del resto, assicurerebbero unanimi di aver agito costantemente con la massima serietà. Con la capziosa questione del gioco, aveva voluto solo consigliare di immettere nel dibattito la sua teoria, *come se* fosse un gioco puro e semplice (p. 181). Ma chi non sa ridere di certe cose, né vedere che altri ne ridono, farebbe meglio ad abbandonare del tutto il filosofare e... andare in chiesa a pregare! Io credo che si possa fare professione di ateismo un po' più

10. La polemica sulla "filosofia del come se" di Kant e sul suo *Opus postumum* l'ho esposta qui (pag. 34 ss.) con sufficiente ampiezza.

crudamente, ma non con maggiore finezza. Questo non è più l'illuminismo del Settecento; questo è l'agnosticismo della nostra generazione. Ci fosse davvero un Dio (come Forberg desidera, ma non sa), l'agnostico esclamerebbe: "Essere eterno, ti ho cercato ma non ti ho trovato. La mia coscienza era la mia legge. Giudicami allora secondo le mie azioni." (p. 29)

Nelle questioni religiose, Forberg è un fedele discepolo di Kant; ma ancor più saldamente egli si pone di fronte alla spregiudicatezza di Lessing e al dubbio abissale di Hume. Nel mondo, *così com'è*, non si trova alcun indizio d'un ordinamento morale. Tutti i riformatori hanno cercato soltanto di migliorare un simbolo con un altro simbolo; nessuno però è pervenuto ad una immagine del Dio ignoto. Sul terreno della teologia, per di più, in nessun luogo ci sono scoperte da fare. Gli uomini sono progrediti dal feticismo al monoteismo, ma in ogni caso resta antropomorfica ogni rappresentazione di Dio. Una volta ancora viene anticipata la dottrina di Feuerbach: "L'uomo si specchia nei suoi dèi."

Il "bon ton" che domina attualmente tra gli storiografi della filosofia ha dunque avuto questo misero effetto: il direttore scolastico Friedrich Karl Forberg – l'unico ateo franco e sincero nella polemica di Fichte del 1799 – viene trattato come un cane rognoso (ad eccezione di Vaihinger), e tutt'al più, non senza compassione, lo si loda un pochino come un discepolo minore di Fichte. È fuori di dubbio che questo Forberg diceva pane al pane e vino al vino; in seguito, però, si parlò quasi solamente di Fichte, perché agli avversari interessava veramente di colpire nel professore universitario l'intera filosofia critica (e per giunta il *democratico* Fichte), e perché Fichte, sia nel saggio introduttivo "Sul fondamento della nostra fede" sia nello svolgimento del processo, si era schierato per Forberg con molto coraggio, in maniera quasi disinteressata. Si può toccare con mano: senza l'insistenza di Forberg, anche in questo caso Fichte non sarebbe riuscito a pronunciare la sua professione in un ateismo, vorrei dire, anodino. Ma la professione di Forberg – scritta in un linguaggio chiaro e diretto – non è assolutamente ambigua. Di Forberg, sotto questo aspetto, è da esaminare ancora una volta, e più precisamente, la sopra citata "*Evoluzione del concetto di religione*".

Non temo il rimprovero di ripetermi, persino alla lettera; però debbo sottolineare, ancor più chiaramente di quanto fatto fin qui, ciò che la concezione del "come se" del modesto maestro Forberg avrebbe significato, se fosse stata condotta alle estreme conseguenze. Concetti ausiliari, finzioni, sono cose su cui ci si lacera nella teologia: Dio, libertà, immortalità. Il concetto basilare della filosofia del "come se" (del 1911) era già stato enunciato nel 1798; quasi quasi

ritengo che lo fosse anche il pensiero che sta alla base della mia "Critica del linguaggio" del 1901.

Religione del "come se" – Da dove proviene la fede in un governo morale del mondo? Non dall'esperienza; difatti, l'osservazione dell'effettivo corso delle cose farebbe piuttosto arguire il governo di un diavolo. Non dalla speculazione; la prova dell'esistenza d'un essere perfettissimo è logicamente falsa, e l'ipotesi che l'ordine non sarebbe possibile senza uno spirito ordinatore è antropomorfica, pur prescindendo dal fatto che anche Satana avrebbe potuto istituire l'ordine, che noi supponiamo solamente. Quando esperienza e speculazione vengono meno, allora la fede può essere fondata solo tramite la *coscienza*; attraverso il desiderio del cuore buono che il bene possa prevalere sul male. Quando questo desiderio sarà appagato, quando il regno della verità sarà apparso, allora sarà acquisita l'età dell'oro per le menti (nella dedica della sua Apologia, Forberg dice: il vangelo della ragione).

Nella repubblica dei dotti, si deve pur credere che arriverà il regno della verità, anche se questo regno non verrà mai con sicurezza. L'aspirazione all'ideale fa tuttavia pensare e agire *come se* si dovesse aspettare l'egemonia della verità. Subito dopo, questa repubblica dei dotti viene definita addirittura la Repubblica degli onesti: l'unica possibile ecclesia della salvezza. Mediante tale chiesa, la moralità dovrebbe diventare costume. Con lo slancio di Schiller e di Fichte (ma altresì con la scettica malizia del più giovane Kant) si insegna: credi nel regno di Dio, della verità e del diritto, credi in un disegno della Divinità, sebbene tu veda che tali cose non sono dimostrabili scientificamente. Agisci dunque *come se* ciò fosse dimostrato.

Questa è la religione che scaturisce, e sola può scaturire, dalla coscienza d'una retta persona. Il governo morale del mondo è un desiderio (oggi diremmo: un ideale); noi dobbiamo agire come se avessimo riconosciuto il primato del *bene* come possibile scopo. Un dovere (nel senso kantiano) questa religione lo è solo nella pratica, non in teoria; non è dovere credere in un reggimento morale del mondo, oppure in un Dio; dovere è solo operare *come se* lo si credesse. Si faccia bene attenzione. Questo allievo di Kant si ribella all'imperativo categorico del maestro. Forberg ha anticipato non solo la mia critica del linguaggio e il finzionalismo di Vaihinger, ma anche il nichilismo di Stirner, nonché la morale del crepuscolo degli idoli di Nietzsche. Solo che lui non ebbe il presentimento di possedere il segreto dell'esplosivo più temibile. Ma proseguiamo sulle orme di Forberg.

Questioni insidiose – Fin qui il saggio di Forberg è assai risoluto nella finalità, mentre nella forma è sereno, e per di più esposto in forma quasi amabile. Solo nelle ultime pagine l'autore si mette a cavalcare il diavolo, dal momento che pone le "domande capziose", rispondendovi con rudezza deliberatamente offensiva.

> È incerta, e tale rimane sempre, l'esistenza di Dio: "Questa domanda, in realtà, è posta unicamente per curiosità speculativa, e quindi al curioso gli sta proprio bene di essere qualche volta confutato."
>
> Non si può pretendere che ogni persona debba credere in un Dio. E qui ci si interroga su una fede in Dio teorica, sul Dio del comune uso linguistico "che i filosofi forse non avrebbero mai dovuto abbandonare". Non si può essere persone probe senza religione, tuttavia si può ben essere probi senza credere (teoricamente) in un Dio. Un ateista può dunque essere religioso.
>
> La religione non è in alcun modo venerazione della divinità come di un essere la cui esistenza deve restare, in maniera dimostrabile, incerta per l'eternità. "Chi fa il minimo solo ed esclusivamente per amor di Dio, è superstizioso."
>
> La religione secondo il concetto preso dalla tradizione è una chimera. (Si faccia di nuovo attenzione: "Religione secondo tradizione, basata sullo schema ricevuto". La vecchia religione, il vecchio Dio, le vecchie rappresentazioni di fede dovrebbero pertanto essere abolite.)

Dopo queste insidiose domande, e le risposte assolutamente ateistiche (se si prescinde da una interpretazione diversa della parola Dio), l'autore termina la sua breve professione col peggio del peggio: deridendo – come si è detto – il lettore esterrefatto. Che non abbia voluto solo giocare con l'idea d'una fede in Dio pratica, e non teorica? Forberg lascia la risposta al benigno lettore. Io ritengo (e Forberg stesso lo ha ammesso) che egli abbia solo giocato, sapendo benissimo che il suo dio fittizio nulla ha a che spartire col Dio – che si proclama vivente – delle Chiese.

Per oltre cent'anni, lo scritto spregiudicatamente ateistico di Forberg rimase sepolto sotto la polvere del "Philosophisches Journal" di Fichte, fino a quando Vaihinger ne fece la pietra angolare della sua filosofia del "come se" (1911); dapprima, venne finalmente ristampato da Fritz Medicus nel suo "Johann Gottlieb

Fichte, gli scritti filosofici della polemica sull'ateismo" e, subito dopo, da Hans Lindau in "Gli scritti sull'Atheismusstreit di J. G. Fichte". Tuttavia, il coraggio di Forberg non può essere apprezzato quanto merita, se non si rammenta anche la sua autodifesa, che egli pubblicò ancora alla fine del 1799; la dedica (forse casualmente) reca la data della nascita di Spinoza.[11]

La difesa di Forberg – Devo ripetermi. Senza prepotenza – con toni più pacati e dignitosi di Fichte – Forberg fa professione di agnosticismo, che noi tutti condividiamo. Lo ribadisco: Feuerbach avrebbe potuto reperire già in Forberg la sua tesi per cui l'umanità si è creata il suo Dio secondo la propria immagine. E Forberg si rende ben conto di aver parlato dopo una svolta mondiale, dopo la Rivoluzione francese: "Forse è vicino il tempo in cui il grande fiume della Rivoluzione coinvolgerà anche la morale (...) Ogni secolo ha doveri diversi, come ha cataloghi e sintesi diverse. Il secolo XIX potrà ben classificare, e magari dichiarare sante, le canaglie del secolo XVIII." E, in questo nesso, accenna a Kant, che ha capovolto il rapporto tra religione e morale: il fondamento è ora la morale, non più la fede in Dio.

L'agnosticismo di Forberg si manifesta nel fatto che si può chiamare questo semplice maestro più radicale dei peggiori nemici della Chiesa fin qui esistiti; egli è in realtà – per scomodare un termine inglese – ancor più ateologico che ateista; egli non nega Dio, solo non ne sa nulla. Non c'è affatto un dovere di credere teoricamente in un qualche dio, salvo che un tale dio è già insito nel concetto di dovere. Il pensiero ricorre di continuo: la vittoria del principio buono forse non verrà mai, probabilmente non verrà mai, e tuttavia noi vogliamo vivere *come se* credessimo in una tale vittoria. Dio non è nient'altro che il principio basilare d'un vivere siffatto, d'un operare in questo modo.

Nella difesa di Forberg, largo spazio vien dato alla dimostrazione che egli, con la sua trattazione sul concetto di religione, non ha violato "formalmente" nessuna legge. Solo come docente, in una scuola, egli si è sentito obbligato nei confronti del teismo; come scrittore di filosofia, invece, è liberissimo di fronte allo Stato. Tutt'al più, è la sua coscienza che potrebbe biasimarlo quando, nella sua funzione di insegnante, dice cose contrarie alla sua convinzione. (Anche siffatti scrupoli di coscienza non erano, al buon tempo antico, così ovvi come

11. Debbo la notificazione di questo raro libriccino alla bontà del professore Hans Vaihinger, il quale peraltro ha messo a mia disposizione la sua preziosa collezione di libelli riguardanti l'Atheismusstreit, più generosamente di quanto facciano, di questi tempi, certe biblioteche pubbliche.

si amerebbe credere). In una relazione materiale, egli si riconosce – in tutta onestà – solo nel fatto di aver negato il *sapere* di Dio.

Ancor più fermamente che nello scritto incriminato, Forberg insiste ora (da p. 129 a p. 131) sulla dottrina che Vaihinger ha definito una religione del "come se": la fede nell'esistenza di Dio sarebbe religione non come teoria, ma solo come principio fondamentale dell'agire. È solo un fatto fortuito, e non un dovere, che una persona buona rifletta anche sul fondamento del proprio agire morale, giungendo così alla fede in Dio; il riflettere, in quanto tale, non dovrebbe essere un dovere per nessuno.

Senza dovere non v'è religione. Tutto quel riflettere è affare esclusivo della teologia, e Forberg – come si è detto – è ateologico. Egli ritiene di interpretare in pieno i pensieri della kantiana Critica della ragion pratica, e in effetti lo fa in maniera sorprendentemente aliena dallo scolasticismo. Anche la sua scettica religione del "come se" Forberg la àncora (in un'appendice) alla massima di Kant, di cui già ci siamo occupati: noi dobbiamo comportarci proprio *come se* Dio e immortalità fossero delle realtà. Anche in questo passo, determinante per l'interpretazione di Kant, Forberg ritorna sulla scandalosa conclusione del suo saggio: alla temeraria espressione per cui, forse, egli ha soltanto giocato. Giocato con che cosa? Lo abbiamo visto: con l'austera dottrina di Kant, secondo cui la fede in Dio ha qualcosa a che fare solo con l'agire dell'uomo, col suo pensare; sicuramente non con la ragione pura.

Ebbene, questa dottrina della virtù, che anche Robespierre avrebbe potuto annunciare alla festa dell'Essere supremo, Forberg la predica ora nella sua Apologia (p. 116-131), ancora una volta, non con le parole di Kant, ma certamente in sintonia col suo spirito. Nello spirito di Kant è pure alla fine (o quantomeno nello spirito di Rousseau) che l'ideale d'un governo morale del mondo si riduce lentamente all'ideale immanente d'una universale beneficenza, vale a dire all'istanza socialistica che alla maggioranza degli uomini tocchi finalmente più felicità di quanto sia avvenuto fin qui. A dirla schietta, la fede in Dio viene circoscritta alla credenza nella possibile realizzazione d'un fine così naturalistico: noi dovremmo, anzi, noi vogliamo vivere così, *come se* credessimo in un miglioramento delle condizioni sociali, vale a dire credendo per tal modo in Dio.

Liberazione di Forberg – Infine, dopo un nuovo richiamo a Kant (p. 177), Forberg osa chiamare questo minimo denominatore religioso un giuoco coi concetti: la teoria kantiana d'una fede pratica (cioè la Critica della ragion pratica) è sommamente non filosofica, perché è "un pericoloso errore e una

via di scampo, allo scopo di far rientrare ogni insensatezza, di cui la filosofia teoretica (cioè la Critica della ragion pura) si è liberata a fatica, attraverso la filosofia pratica; per cui è da sperare, ad onore dei cultori di quel concetto, che essi non l'abbiano pensato dappertutto in tutta serietà".

È evidente: Forberg si schiera contro il Dio kantiano, dedotto dalla morale, quasi con le stesse parole che avrebbe pronunciato Schopenhauer vent'anni dopo, ed invero con maggior finezza di Schopenhauer, giacché fa sì che il vecchio maestro Kant non voglia affatto ingannare, ma lo fa solamente giocare. E Forberg sviluppa ridendo l'immagine del giuoco. Orbene, si è trovato una birba (questa canaglia è lui medesimo) che ha svelato il meccanismo del gioco, per farne partecipi i giocatori stessi.

Non poteva mancare, a questo punto, un enorme scalpore. Quelli che stavano al gioco e che presagivano la verità, si sarebbero invero calmati presto; ma gli altri, ai quali fin qui era stato fatto, quelli che del gioco facevano una cosa serissima, coi quali il gioco stesso giocava, ebbene, quelli sarebbero andati su tutte le furie; quelli onesti tra loro avrebbero presto perdonato, seguitando a fare il loro giuoco; quelli disonesti, che sanno bene di giocare, senza però voler prendere la parola, si sarebbero divisi in due fronti; gli uni avrebbero cominciato *un nuovo gioco*, con regole nuove, raggirando doppiamente il pubblico reso corresponsabile; gli altri avrebbero a poco a poco sorvolato sulla scoperta, senza tenerne conto, per proseguire imperterriti il vecchio gioco. Sicuramente, però, le due parti avrebbero concordato sul fatto che – con la loro religione o filosofia – non c'era assolutamente da scherzare. E Forberg porta alle estreme conseguenze la dottrina che egli, a torto o a ragione, ha scrutato in Kant, quando afferma conclusivamente: mia intenzione era solo quella di giudicare la pratica fede in Dio kantiana *come se* fosse un puro gioco: non già per sospettare Kant, ma soltanto per mettere in risalto l'elemento soggettivo, che è inerente in tutte queste cose.

Mai un vero e serio liberatore era andato oltre questa prospettiva di Forberg; senza piena chiarezza, ma con totale ardimento, la concezione che anche il Dio recuperato di Kant è solo un gioco di concetti, rimanda al compito della critica del linguaggio: di mettere cioè – al posto d'una religione dogmatica *e* di un materialismo dogmatico – il presagio o l'aspirazione d'una *mistica senza Dio*. Non si dimentichi, del resto, la data della disputa fichtiana sull'ateismo, e si rammenti quanto ho premesso sul rapporto tra la Rivoluzione politica in Francia e la rivoluzione culturale in Germania.

Siamo nel 1799, anno VII della Repubblica. Napoleone ha appena messo la propria monarchia militare al posto della dittatura del popolo ormai liquidata,

e si appresta a concludere col papa di Roma un concordato a favore del paese che – cinque anni prima – aveva abolito il Cristianesimo e defenestrato Dio dal mondo. L'ateismo farà ritorno pure in Francia, ma solo dopo lunghe battaglie coi governi dell'Impero e della Restaurazione. Nel medesimo periodo, in Germania, l'ateismo – preparato gnoseologicamente da Kant, alunno di Rousseau, aggirato concettualmente da Fichte –, trova la sua ultima espressione con Forberg, autentico discepolo di Kant, seppure limitatamente alla ristretta cerchia di uomini liberi.

La Germania non è fatta per una rivoluzione, non è disposta ad un'eliminazione del cristianesimo, ad una detronizzazione di Dio. Nondimeno, tra i discepoli ed epigoni di Kant (non tanto i grandi della storia filosofica), soltanto i Forberg, gli Heydenreich e i Feuerbach, però anche Schopenhauer, continuano ad operare nell'evoluzione che affranca da ogni coercizione clericale i tedeschi colti, più decisamente di altri popoli. Fino a quando un altro frutto della Rivoluzione francese – cioè il socialismo dei lavoratori – assumerà la testa del movimento, portandolo a compimento con maggior sincerità.

3. Goethe

Fichte e Goethe – Non posso e non voglio lasciarmi fuorviare dal mio stesso compito, che in questo libro pone al centro della riflessione, o meglio nell'unico obiettivo dell'attenzione, la liberazione dell'umanità dal concetto di Dio. Eppure c'è una prospettiva ancora più elevata, che anche nella lotta contro il teismo vede una limitatezza ancora ominis tica, che si accontenta di non agitarsi più su alcuna parola umana, nemmeno sulla parola "dio", e che ha scrutato profondamente l'umana limitatezza del pensiero. Su questo piano stette Kant come critico, là dove egli volle essere solo un approfondito indagatore dello scetticismo di Hume, e su quel piano ristette sempre Goethe nella sua poetica saggezza. È solo un caso che Fichte, il quale aveva preso le mosse da Kant, e che all'inizio della disputa si era richiamato a Goethe poeta, sollevasse contro di sé il non altrettanto saggio ministro Goethe; in maniera tale che – per alcune settimane – la disputa sull'ateismo riuscì ad insinuarsi nella vita di Goethe.

Sarebbe meschino lasciarsi influenzare, come storiografi, da fatti di tal genere. Due pregiudizi, a dire il vero, confluirono per fuorviare ed indurre a giudizi distorti la maggioranza dei cronisti che si occuparono della polemica sull'ateismo di Fichte; il pregiudizio per cui uno splendido autore tedesco come Fichte non potesse essere stato un ateista, e il pregiudizio – ancor più impertinente – della quasi teologica Facoltà goethiana per cui il più grande e saggio poeta del mondo non possa aver avuto debolezze umane, tanto da non potere essersi comportato meschinamente in una particolare congiuntura. Io considero Fichte un autore sopravvalutato, molto come filosofo, un po' anche come carattere; quanto a venerazione e amore per Goethe, invece, non mi lascio superare da nessuno; e non posso, d'altronde, diventare un testimone "officioso", neppure in sostegno di Goethe. Il quale, dopotutto, non ne ha bisogno.

Per quanto riguarda Fichte filosofo, valga la sola osservazione che la forte impresa di Kant – cioè la dissoluzione critica di ogni metafisica – rischiò di andare nuovamente perduta perché Fichte (e dopo di lui Schelling e Hegel) fondò con grande consenso un nuovo sistema metafisico sull'Assoluto, e simili. Come uomo, Fichte era più duro, più coraggioso, e certo anche più ambizioso

della maggior parte dei suoi colleghi; tuttavia gli autori "ufficiali", che lo esaltano come un tedesco esemplare, passano sotto silenzio (giacché non possono non saperlo dalle fonti) il fatto che lo scrittore, che dieci anni dopo in rinnovata passione avrebbe scagliato i "*Reden an die deutsche Nation*" //Discorsi alla nazione tedesca// durante la più profonda umiliazione della patria, nel corso della sua battaglia contro il governo di Weimar [all'epoca capitale del Ducato di Sassonia-Weimar, N.d.T.], fu vicinissimo a diventare un compagno di Georg Forster, cioè un traditore della patria, secondo il linguaggio dei patrioti contemporanei.

Allorché, accusato di ateismo, inviò al governo di Weimar la lettera minatoria secondo cui, nel caso di un solo rimprovero pubblico, avrebbe abbandonato Jena, cercando con alcuni professori di idee affini un altro ambiente operativo di tutta sicurezza, Fichte non aveva raccontato fandonie; a Magonza, dove Forster e gli altri membri del circolo si erano entusiasmati per la Rivoluzione francese, e dove, dopo la seconda conquista, era ritornata una "Repubblica Renana", dove il governo francese voleva richiamare in vita l'Università com'era prima, Fichte avrebbe dovuto (forse il suggerimento venne dal generale Bonaparte) collaborare in una posizione di assoluto prestigio.

La prima domanda era avvenuta quasi un anno prima dello scoppio della disputa sull'ateismo a Jena. Non c'è da dubitare che Fichte fosse propenso ad accettare una tale attività, e che gli amici di uguali sentimenti, dei quali egli minacciava persino l'allontanamento, fossero partecipi del segreto. Proprio quando Fichte ottenne poi il suo congedo, contraccolpi politici e militari impedirono il governo francese dal realizzare il loro piano di Magonza; altrimenti, Fichte sarebbe certamente diventato il primo rettore di una Università francese sul Reno. Dato il mio sovente ribadito amore per Georg Forster, spero di non dover assicurare come io (a motivo di tali trattative) non getti alcuna pietra contro Fichte; non erano patrioti, ma spesso le persone più nobili quelle che, dopo l'esecuzione del re e la deposizione di Dio in Francia, andavano in estasi per le idee della Rivoluzione, sentendosi ormai cittadini del mondo. Persino Fichte si poneva molto a sinistra, e solo più tardi fu disposto a metter da parte il suo repubblicanesimo e il suo ateismo come errori di gioventù, o come equivoci.

Fichte e il governo di Weimar – Orbene, fu proprio la lettera minatoria di Fichte, che egli non avrebbe certo redatto senza le mire su Magonza, ciò che portò alla rottura tra lui e il governo di Magonza; e portò, in seconda istanza, anche al fatto che la buona società di Weimar (Schiller, la signora Herder) non ne volle più sapere di Fichte. Il governo del piccolo Stato aveva la lodevole

intenzione, malgrado la veemenza dei prìncipi elettori di Sassonia e la rabbia di altri ducati sassoni, di dirimere il caso per via diplomatica e di aiutare il professore ateista, la cui chiamata aveva già suscitato scandalo. Agli avversari di Fichte, e certamente anche al duca Karl August, quella lettera minatoria offriva l'appiglio per scrollarsi di dosso lo scomodo docente. E il ministro Goethe partecipò al torto, quantomeno formale, di considerare la minaccia come una dimissione ufficiale, licenziando il professor Fichte senza ulteriori indagini.

Sarebbe l'affare di un Ludwig Börne che, con tutto il fascino della personalità, era spesso soltanto un fazioso cronista politico, o sarebbe affare di uno dei suoi epigoni, quello di servirsi di tutto ciò per rovinare il poeta Goethe, per aver aiutato il professor Fichte con la sua minaccia di dimissioni. Certo, nulla era più facile che criticare per questo il poeta, o magari per insultarlo: perché il ministro Goethe non aveva preferito rinunciare alle sue cariche e all'amicizia del duca, per aver approvato il licenziamento illegale del libero pensatore (e qui è del tutto irrilevante che, nella lettera di licenziamento del duca, fosse detto ipocritamente che le speculazioni filosofiche non erano oggetto di verdetto giuridico). Certo, nulla ci sarebbe di più facile. Bastava solo dimenticare, oppure sorvolare sul fatto che la posizione dell'odierna storia filosofica su Fichte non può influenzare il nostro giudizio su Goethe; e che Goethe, di fronte alla questione delle nazionalità, della metafisica di Fichte, della Rivoluzione francese, ed infine dell'ateismo, si poneva in modo diversissimo da quanto la regola d'un partito politico richiede oggi da un uomo libero.

Che cosa rappresentava Fichte per Goethe? In un'occasione ("*Einwirkung der neueren Philosophie*" //Influssi della filosofia contemporanea//, 1820) Goethe menziona di sfuggita, ma con gratitudine, il filosofo della "Teoria della scienza", riconoscendo a questo pensatore vigoroso e deciso il merito di aver suggerito la piccola meditativa silloge dei modi di dire superflui e dannosi (del 1817); per il resto, si è sovente preso gioco dell'Io fichtiano, che ha generato da sé il Non-Io. Goethe lo ha fatto in modo indimenticabile nella scena del baccalaureato del "Faust II", dove Fichte alla fine viene licenziato con le parole: "Bell'originale, vattene dunque, con tutta la tua magnificenza!"

In questo modo Goethe – non filosofo per consapevole scelta – mai ha scritto di pensatori di cui apprezzava l'opera nel suo insieme. In complesso, la sua rappresentazione della polemica sull'ateismo (negli "Annali") è sincera, e non ingenerosa nei confronti di Fichte: sulle sue idee, "da una superiore prospettiva", non c'era niente da eccepire, e tuttavia egli sarebbe stato scomodo e sgradevole (quindi in un'infima prospettiva), e non avrebbe lasciato a Goethe e ai colleghi

nessuna via d'uscita, se non quella di licenziare il mite e scomodo professore; e persino negli Annali, che informano pacatamente (prima della catastrofe, 1794 e 1795), non manca il feroce e quasi gratuito sarcasmo sul fichtiano mondo creato dall'Io.

Goethe e la Rivoluzione – Sulla Rivoluzione francese, Goethe aveva idee davvero diverse da come pensa un conservatore di oggi; parlandone, percepì infatti (secondo le parole rimaste famose) che "da qui e da oggi nasce una nuova epoca della storia del mondo, e voi potete dire che eravate presenti". Tuttavia, Goethe conosceva gli uomini meglio di Forster e di Fichte, e non si inebriava agli slogan di libertà e uguaglianza, inneggianti agli ideali repubblicani; era già tanto che contribuisse a far accettare la chiamata del repubblicano Fichte, contro l'atteggiamento equivoco degli altri baroni universitari di Sassonia.

In fatto di patriottismo, Goethe era in quel tempo (e per la verità fu sempre) un cosmopolita, come Fichte fu solo per pochi anni; ma proprio i disertori tedeschi suscitavano la sua cieca rabbia, senza che ne ricercasse le motivazioni spesso nobilissime, come si vede nelle "Xenien", composte a quattro mani con Schiller. Le quali presentano spesso accuse troppo ingiuste contro Clootz, contro Campe, e purtroppo anche contro Forster.

In ultima analisi, di fronte all'ateismo e al materialismo, proprio perché gli sembravano troppo aridi ed esangui, Goethe si atteggiò assai diversamente da Fichte, e tanto più da Forberg, nonostante che, nei confronti del cristianesimo positivo, egli fosse, se possibile, ancora più ostile.

Da cent'anni non cessano i tentativi di trasformare Goethe – un deciso non cristiano – in un cristiano tradizionale, oppure (quando l'operazione non riesce) di fare, del nemico di tutte le frasi vuote e fatue, un bravo credente.[12] In tutto ciò,

12. Uno degli ultimi tentativi di arruolare il pagano Goethe a supporto della clericale arretratezza, fu intrapreso dal folle sovrano, di infausta memoria, cioè da Guglielmo II, il quale voleva indossare ogni costume e giocare ogni ruolo, compreso quello del dotto. Al cospetto dell'Accademia di Berlino, che du Bois-Reymond aveva definito già una volta la "guardia del corpo spirituale" dei re prussiani, il vanitoso imperatore tenne un discorso in cui egli (bravo pure a predicare) sostenne contro ogni verità che una ben nota massima di Goethe avrebbe avuto questo senso: il tema precipuo di ogni storia del mondo sarebbe "la partecipazione di Dio al genere umano." In quell'occasione, io mi aspettai a lungo un rabbuffo del supremo condottiero da parte di un membro dell'Accademia, confutando pubblicamente quella tesi quando tutti tacevano, e facendo riferimento alla notoria non cristianità di Goethe. Lo feci, purtroppo, in modo troppo ironico, e perciò senza reale energia, ricordando il discorso dell'imperatore alla stessa stregua delle conferenze che – nelle occasioni solenni – si solevano tenere da studiosi, chiamati espressamente a tale scopo, per la maggior gloria degli Hohenzollern. (Si vedano i miei "*Gespräche im Himmel*" //Dialoghi in cielo//. p. 280)

di vero c'è solo il fatto che Goethe fu – anche nella sua tempestosa giovinezza – avversario di tutte le religioni positive, e che, malgrado tutto, si arrestava dinanzi al suono verbale "dio"; per se stesso, certo, tenne ben fermo il panteismo di Spinoza; ma col passar degli anni, volle conservare anche lui la religione per il popolo, con spirito sempre più conservatore. Nella sua suprema accezione, guardò con la massima serietà alla rassegnazione e all'abnegazione, vale a dire all'ammutolirsi di fronte alla parola Dio.

Si rifletta sul significato di quanto Goethe scrisse (31 dicembre 1823) a Soret, l'istitutore del principe ereditario: "La gente lo [Dio] tratta come se l'Essere supremo, inintelligibile e assolutamente non escogitabile, non fosse nulla di più dei suoi simili. Altrimenti, la gente non direbbe: il *signor* dio, il *caro* dio, il *buon* dio." Ma ciò che egli aveva sempre permesso a se stesso, cioè di mettere alla gogna ogni teologia, nella vecchiaia lo volle sempre meno concedere ad altri spiriti liberi, tanto che gli divennero sempre più invisi la satira, la parodia, anzi la critica stessa. Non si deve infatti dimenticare che Goethe – anche negli anni della giovinezza – fu solo per metà tra le file degli illuministi, e che Hamann, avversario di qualsiasi bagliore di rischiaramento, aveva avuto forte influenza su di lui.

Naturalmente si sbaglierebbe altrettanto, come fanno i fautori dell'ortodossia di Goethe, se si volesse concludere con facile sillogismo così articolato: Goethe era uno spinozista, Spinoza era un ateista, quindi Goethe fu un ateista. Le cose non sono così semplici, dato che né Spinoza né Goethe furono nominalisti fondamentali e radicali (ovvero critici del linguaggio), e che né l'uno né l'altro si affrancarono completamente dal concetto di Dio. Assai notevole, e troppo poco apprezzata, è una professione che Goethe esprime in una lettera (8 aprile 1812) a Knebel. Fritz Jacobi aveva accusato il troppo clericaleggiante Schelling di panteismo ateistico; al che Schelling aveva replicato aspramente. In questa polemica, Goethe prende partito per Schelling, ancora una volta contro il suo scomodo amico di studi. In questa lettera, Goethe definisce volontà e moto (ma lui offre la scelta di altri binomi concettuali) come *vicari di Dio*. "Chi non sa elevarsi a questa concezione, da lungo tempo avrebbe dovuto rinunziare al pensiero, dedicando i suoi giorni al volgare chiacchiericcio del mondo."

Allo stesso Jacobi egli scrive con cordiale sincerità, che però mantiene solo a fatica il tono della vecchia amicizia, diverse lettere su questo argomento. Il passo decisivo si trova nella missiva del 6 gennaio 1813. "Per me, nei disparati aspetti della mia natura, non mi appago d'un solo modo di pensare; come poeta e artista, io sono politeista, come indagatore della natura sono al contrario panteista, e l'uno altrettanto decisamente quanto l'altro."

E, come se volesse subito stornare una devota predica di Jacobi, aggiunge cortesemente (non c'è bisogno infatti di prenderla per qualcosa di più che una cortesia): "Se avessi bisogno di un Dio per la mia personalità, come uomo morale, ebbene, anche sotto questo riguardo è già stato dato e fatto da me quanto basta."

Goethe panteista – Goethe si riconobbe dunque nel panteismo di Spinoza, come è dimostrato da centinaia di sue citazioni (vedi anche l'articolo "La saggezza di Goethe" nel mio Dizionario di Filosofia); tuttavia, prescindendo dal fatto che Goethe non fu pensatore né sistematico né astratto, e che non lasciò mai sclerotizzare la propria costante crescita in una determinata filosofia, proprio in quella polemica tra Jacobi e Schelling dobbiamo tener conto di certi tratti umani. Si schierò dalla parte di Schelling, compiacendosi che la sua ricerca naturalistica venisse riconosciuta attraverso la filosofia della natura dei seguaci di Schelling; ma respinse le "biforcute espressioni riguardanti soggetti religiosi" di Schelling, tanto nettamente quanto i sofismi di Hegel, fatto salvo un conciliante atteggiamento nei confronti dei due dotti e profondissimi filosofi. Prova ne sia una confessione che gli sfugge proprio in queste lettere a Jacobi (10 maggio 1812): che non è affar suo contrapporre al cristianesimo un'opera in lode del paganesimo, "perché io sono tra quelli che amano vivere tranquilli, senza voler inquietare il popolo."

Alla fine, ecco una strana sconfessione del panteismo, o meglio nulla più che uno scostamento dalla parola, come da ogni parola che voglia prendere il sopravvento su di lui. In una lettera a Zelter (31 ottobre 1831) si legge: "I bigotti devoti li ho detestati da sempre; quei bacchettoni di Berlino, per come li conosco, li ho assolutamente maledetti, e perciò trovo ragionevole che costoro mi scomunichino nelle loro parrocchie. Di recente, uno di questa marmaglia mi ha voluto tampinare (forse il teologo Succowo), parlando di *panteismo*. Non l'avesse mai fatto! Gli assicurai, con grande candore, che nessuno finora si è presentato dinanzi a me sapendo cosa vuol dire quella parola." Si potrebbe senz'altro far passare questa grande semplicità, questa ironia critico-linguistica, per l'ultima e suprema opinione di Goethe, se egli, di fronte al concetto di Dio, non avesse dimenticato in misura crescente – come s'è detto – la propria ostilità per le parole vuote di senso.

La parola "Dio", in effetti, si può magari incontrare nel Goethe giovane e vecchio con maggior frequenza che in qualsiasi altro poeta laico; sennonché questo Dio è talmente il dio personale di Goethe ("Come uno è, così è il suo dio"), che i teologi hanno perfettamente ragione quando gettano il religiosissimo poeta

nel mucchio dei senzadio. Certo, con gli esempi relativi si potrebbe farne un bel libretto. Intanto, ne dò alcuni assaggi tratti dai "Colloqui" del vegliardo con Eckermann.

Il 20 febbraio 1831 la conversazione col cancelliere verte sulla teleologia. Goethe fa una profonda osservazione: la domanda sul "perché" non è assolutamente scientifica, mentre si fanno passi avanti con la domanda sul "come" (descrizione anziché interpretazione). Poi aggiunge che i maestri dell'utilitarismo possono adorare solo il Dio che ha dato le corna al bue perché si difenda.

"Si adori pure quel Dio che dà all'animale il suo foraggio e all'uomo il suo nutrimento e il suo bere, quanto gliene piace. Ma io adoro quel Dio che ha posto nell'universo una tale energia che, quantunque soltanto una milionesima parte di essa arrivi alla vita, il mondo pullula di creature, e guerra, peste, inondazioni e incendi non gli possono nuocere. Tale è il *mio* Dio!" [da "*Colloqui con il Goethe*" di Eckermann, vol. II, p. 772, trad. G. V. Amoretti, Utet, 1957, N.d.T.]

Nel colloquio del 23 febbraio: "Non chiedo – disse il Goethe – se questo altissimo essere possegga ragione ed intelletto, ma sento che egli è la ragione e l'intelletto stessi."

Alla data del 28 febbraio: "Da questo punto di vista, è giusto che tutte le religioni non siano state comunicate direttamente da Dio, ma che siano sì opere di uomini straordinari, adattate però ai bisogni ed alla capacità d'intendere di una grande massa. Se fossero opera della divinità, non le intenderebbe nessuno; essendo però opera degli uomini, esse non arrivano ad esprimere ciò che è imperscrutabile." E l'agnostico, che prende qui la parola, discorre subito del "grande Essere, che noi *chiamiamo* Divinità."

Vorrebbe dire scendere nella *bassure* se si volesse ancora una volta raccogliere le note prove della ostilità, profondamente radicata, di Goethe verso le religioni positive, e segnatamente contro il Cristianesimo; solo una falsificazione della storia letteraria ha potuto voler negare questo dato di fatto.

E ancora. Per tutta la sua vita, Goethe ha ravvisato nel genio qualcosa di divino; quanto più invecchiava, tanto più questa giocosa credenza si addensava in siffatte emanazioni di Dio; la sorte ha fatto sì che questa perenne attività divina nelle personalità superiori fosse espressa con speciale evidenza nell'ultimo colloquio (dell'11 marzo 1832), della cui conoscenza siamo debitori al fedele Eckermann. Goethe menziona Mozart, Raffaello e Shakespeare; ma che egli lasci intuire come annoveri anche se stesso fra codesti geni "dotati da Dio", ci fa appunto ravvisare facilmente tutta questa concezione come un giuoco egoistico della fantasia. Tant'è vero che lo stesso Goethe, che non voleva sapere né ascoltare niente che riguardasse la morte, amava da vecchio giocare col pensiero che

uno spirito così eletto non si sarebbe dissolto nel nulla, ma dovesse in qualche modo possedere l'immortalità. Divinità del genio e fede nell'immortalità: in entrambi un semiconscio giuocare col concetto di Dio, mai completamente abbandonato.

Goethe e Voltaire – Nulla sarebbe più sbagliato che voler porre sullo stesso piano l'atteggiamento di Goethe e di Voltaire verso la religione, giacché, con parole ingannevoli, si potrebbe dire: entrambi sono stati avversari del Cristianesimo, senza nondimeno respingere il concetto di Dio. Nella contraddizione, anzi nell'odio per la teologia cristiana, l'asserto può esser vero, cioè per quanto riguarda la negazione; ma mentre Voltaire non ha alcun rapporto con l'ispirazione religiosa, e conserva la parola Dio ancora per cautela, per la prudenza della saggezza e della debolezza d'animo, Goethe si riconosce imperterrito – da giovane come da vecchio – in ciò che io definisco "gottlose Mystik": mistica senza Dio.

Perché Goethe ha nel più profondo un bisogno religioso, al di fuori di ogni religione positiva. È totalmente intriso di natura e d'arte, giacché aspira soltanto ad avvicinarsi alla verità. Nella sua prassi artistica, può necessitare anche di concezioni religiose, come nei suoi ultimi giorni, quando plasma simbolicamente l'epilogo del "Faust". Tutti conoscono il suo motto "Chi possiede sapere e arte, costui ha anche religione", premesso al corollario improntato al disprezzo della plebe: "Chi non li conosce, si tenga la religione." E quindi la sua contemplazione della Natura insegna di continuo l'unico pensiero della mistica senza Dio: unità *nella* natura, e unità dell'uomo *con* la natura. Per la prima volta l'esigenza della mistica cristiana (unità in e con Dio) viene consapevolmente sostituita (più chiaramente che in Spinoza) da un'istanza del misticismo senza Dio.

Mistica senza Dio – In Goethe studente ed esordiente poeta si notò dapprima soltanto l'acre presa di posizione non cristiana; un professore di Strasburgo l'aveva definito un "accanito spregiatore della religione"; ma già Lotte Kestner intravede le due anime nel petto del poeta del Werther. L'antipatia per la dottrina di Cristo si acuisce cinicamente nel primo "Faust", e si esprime in una triviale espressione scritta a Herder ("Scheißding" //merda//); in ogni modo, la sua incomparabile sostanza traspare quando, rivolgendosi al devoto chiacchierone Lavater, sbotta a dire: "Tutti i tuoi ideali non tratterranno me dall'essere vero, e buono e malvagio, tale e quale la natura."

Sappiamo che Goethe fu un saggio, non un filosofo; si limitò a dare un'oc-

chiata a Kant, e perfino il suo "santo" Spinoza lo leggeva sì, ma non lo studiava certo da specialista; lo visse comunque nel profondo, imparando non tanto a credere in Dio o nella Natura, ma indubbiamente a perscrutarli senza tregua. "L'esistenza è Dio."

In tale contesto, sarebbe meschino rammentare, di nuovo con biasimo, la debolezza di Goethe in occasione della cosiddetta polemica sull'ateismo (Atheismusstreit) di Fichte; prima e dopo il suo viaggio in Italia, lo amareggiava non poco il fatto di essere vincolato, a Weimar, da remore di Stato e di corte. Che cos'hanno a che vedere tali miserie col nostro Goethe? Egli stesso fa uso della stessa becera parola che ho dovuto citare poc'anzi, ammettendo "quanto v'è di schifoso in questa effimera magnificenza". No, non è il Goethe ministro, quello a cui noi teniamo fisso lo sguardo.

Anche come ministro della cultura, tuttavia, nelle questioni relative alla Chiesa e alla scuola, Goethe si schierò spesso per la sua verità, contro i suoi colleghi d'ufficio, e persino contro Herder. Interiormente, Goethe non condivise neppure il cristianeggiante umanesimo ricorrente nelle "Idee" herderiane, temendo che su quella base uno potesse diventare l'infermiere umanitario del prossimo. In Italia, la pittura cattolica lo fa uscire di senno; e in quei momenti poteva diventare oltremodo ingiusto. Ed è assai significativo che l'artista, fattosi solitario, dichiari antiquati e superati non soltanto religione e umanismo, ma altresì aristocratismo e patriottismo (in una lettera a Schiller).

Giammai Goethe fu complice di un partito religioso o politico; al massimo, imparò ad essere il vessillo, non il leader del suo stesso partito. Perciò sarebbe assolutamente stolido interpretare la battaglia dei "Xenien", da lui spavaldamente condotta nel 1796 al fianco di Schiller, come contraria alla sua tendenza alla libertà, dato che le più numerose e più allegre stoccate avevano per bersaglio il mediocre illuminista Nicolai. Per lui, ancor più che per l'alleato Schiller, Nicolai era il nemico numero uno, perché era soltanto un razionalista; a prescindere dall'umano piacere di punire l'avversario incallito di ogni sublimità per le sue personali insolenze. L'odio verso la Chiesa cristiana, comune al poeta e al libraio, non trovava espressione in tutta quella terribile flagellazione.[13]

13. Per l'occasione, vorrei respingere la tesi per cui Goethe avrebbe attaccato nelle "Xenien" anche l'ateista Heydenreich; tesi sostenuta certamente troppo alla svelta da Erich Schmidt e da Suphan nella loro edizione, filologicamente utilissima, dei manoscritti (*Schriften der Goethe-Gesellschaft*, 8. Band). I due poeti erano troppo scrupolosi, nella loro prassi linguistica, perché potessero applicare (nella Xenia n. 794) l'aggettivo qualificativo "pretesco" all'uomo che, giustappunto nell'anno di pubblicazione delle "Xenie", diede alle stampe le sue "Lettere sull'ateismo", attribuendolo a Heydenreich, e a Forberg, nei distici delle Xenien. Soltanto e

Il Goethe della maturità resta un deciso non cristiano; dato che il figlioletto non ama andare in chiesa, il padre ride della sua ereditata paganità, e quando il fanciullino dev'essere battezzato, chiede a Herder di farsi carico di questa "faccenda". Anche del motto, divenuto così celebre, pronunciato da Napoleone nei suoi riguardi (*Voilà un homme!*), egli ha fatto un simbolo della propria non cristianità: "Si vede che io sono un pagano di tre cotte, essendo stato applicato a me l'*Ecce homo* con significato capovolto."

Libertà goethiana – Anche per altri versi, checché se ne dica, Goethe fu un cantore di libertà, nel senso più puro del termine. Il "servo del prìncipi" poteva ben gloriarsi di avere "liberato" i Tedeschi da tutte le catene del filisteismo. L'ultima parola del suo Götz è "libertà";[14] al suo Egmont appare, poco prima della morte, la "libertà in celeste abbigliamento", sotto le sembianze dell'amata. E anche l'estremo anelito di Faust, prima del commiato, suona: "Vivere su libero suolo con libero popolo". Poco prima di queste parole d'addio, ecco la più profonda professione di libertà come Goethe la concepiva: "Ecco l'ultimo

totalmente per la mania di uno "Soffhuber", mi sembra spiegabile che una nota (evidentemente di Suphan) indichi in Heydenreich un esponente dei "chiacchieroni bigotti" (nel bell'epigramma per Garve, nr. 388), laddove l'autore del distico non pensava probabilmente a nessun preciso personaggio. Peggiore mi sembra tuttavia un altro abbaglio dei due studiosi goethiani. I quali, per la verità, vi appongono essi stessi un punto interrogativo: quando cioè riferiscono una Xenia senza destinatario (nr. 413) al bravo Forberg; però dicono di questi che sarebbe stato in sèguito coinvolto nella polemica sull'ateismo di Fichte. Come se non fosse stato Forberg stesso a mettere in moto la disputa sull'ateismo (Atheismusstreit).

14. Nella cosiddetta elaborazione teatrale del 1804, di cui Otto Brahm (nel Goethe-Jahrbuch del 1881) ha ottimamente rilevato i punti deboli, l'addio di Götz agli uomini è rimasto sospeso. Ma in precedenza, quando Götz fa che durante l'assedio l'ultimo grido dei liberi sia "Viva la libertà!", questo grido, ripetuto tre volte, appare angosciosamente cancellato, mentre la penultima esclamazione "Viva l'imperatore!" diventa l'ultima. Allo stesso modo, l'elaborazione scenica cerca di espungere ogni accento rivoluzionario, sfumando la somiglianza col modello, il nobile masnadiere Moor. – Su di noi può fare solo l'effetto d'una parodia inconsapevole della triplice invocazione della lontana giovinezza, quando Goethe (anno 1814), nel suo allegorico e teatrale dramma di gala, scritto alla svelta e pure controvoglia, in stile operistico, per le guerre di liberazione, usa nuovamente la parola "libertà", e di nuovo per tre volte in successione. Checché se ne dica, questo "*Des Epimenides Erwachen*" //Il risveglio di Epimenide// è la rinunzia del poeta al culto degli eroi in onore di Napoleone: una ritrattazione compiuta, peraltro, non di tutto cuore. Di ciò non cambia granché, grazie ad alcune belle strofe, nemmeno con la considerazione che Goethe non vi ha simulato un attaccamento al travolgente amor patrio dell'epoca, credendo di aver ritrovato in una saga greca la degna metafora del suo cosmopolitismo, vissuto per 25 anni ed ora ritornato in auge: Goethe è Epimenide che ha dormito a lungo e, risvegliato, si aggrappa gioioso all'eterno presente.

sigillo della saggezza: libertà e vita, insieme avvinte, se le merita solo chi deve conquistarsele giorno dopo giorno."

Non c'è naturalmente da contendere sul fatto che il poeta non intendesse alludere alla libertà politica. Perché quella libertà, dopo essersene inebriato in gioventù, egli la sbeffeggiò con animo aristocratico in ogni occasione, tutt'insieme con l'uguaglianza; e non soltanto nelle "Zahme Xenien" e nel controrivoluzionario "*Bürgergeneral*" //Generale del cittadini//, ma altresì nella superiore "*Geschichte der Farbenlehre*" //Storia della teoria dei colori//, in cui definisce l'assassinio di Cesare l'azione più disgustosa mai perpetrata nella storia; il che d'altronde non gli impedisce, parlando di Ruggero Bacone, nello stesso inesauribile libro, di esaltare a dovere la Costituzione inglese e la relativa libertà giuridica. No, Goethe non fu un cantore della libertà politica contingente, alla maniera di Herwegh o di Freiligrath.

Egli non si lasciava né illudere né abbagliare dal suono verbale della parola libertà. Imperterrito – come solo Spinoza prima di lui –, vedeva nella vita dell'uomo l'unità indissolubile di libertà e legge, di libertà e necessità. La libertà del volere era per lui solo apparenza; ma su questa illusione, su questa beatitudine della libertà, inestimabile (come la chiama nel "Wilhelm Meister"), Goethe persiste con irriducibile sfida titanica. Insiste sulla libertà dello spirito, i cui assertori da sempre furono messi in croce e bruciati sui roghi. Come pure sul diritto di darsi le proprie leggi, cosa in cui egli (Tancredi, IV, 1) ha migliorato Voltaire.

Mai, forse, questo poeta liberissimo si è espresso, in maniera tanto sovrumana e grandiosa, sul proprio amore per il riflesso della libertà illusoria come nella "Storia della teoria dei colori", nonché nelle inaccessibili parole primordiali denominate "*Urworte*". Nelle quali dichiara, addirittura con spirito di rinunzia: "così noi in apparenza siamo liberi". Nella prima opera, invece, nel capitolo sulla personalità di Newton che incute rispetto malgrado ogni ingiustizia, Goethe giudica la lotta della propria libertà contro la necessità dell'immanente natura umana con un'ironia oltre la cui spirituale libertà nessun essere umano giammai si è spinto. Da nessun altro poeta o pensatore si può imparare, come da Goethe, che cosa possa significare per noi la libertà.

Goethe critico della lingua – Il Goethe della vecchiaia è stato rivendicato alla propria causa da aconfessionali religiosi, non solo, ma altresì da cristiani, e addirittura da cattolici. La cosa farebbe ridere se non vi fossero tante consapevoli imposture. Vero è che Goethe si era confrontato volentieri col giovane filosofo della natura Schelling, però ripudiò il tardo Schelling, devoto cattolico, affinché

non venisse riesumato "il vecchio sorpassato ciarpame"; nella Riforma, ora, egli trova interessante solo il *carattere* di Lutero, giudicando tutto il resto "una caotica sporcizia"; ed ormai, al pari di Voltaire, chiude molte lettere eludendo il nome di Dio (raccomandando gli amici "agli spiriti migliori", oppure "a tutti i dèmoni benevoli", anziché a "Dio"). E si fa sempre più critico nel linguaggio. "Insomma, bisogna proprio avere una coscienza? Ma chi lo pretende?". Egli esige rispetto per l'inaccessibile e per il proprio io, e per nient'altro. "Rispetto alle cose dell'altro mondo la nostra visuale si è perduta". La sublime scoperta del moto terrestre intorno al sole, per dirla tutta, è più importante dell'intera Bibbia.

Goethe non sarebbe stato uno dei più penetranti critici linguistici, oltre ad essere un artista nato del linguaggio, anzi, non sarebbe stato il primo tra di loro, se egli – devoto e libero nel contempo – non si fosse riconosciuto nella mistica senza Dio di Spinoza. Per quanto riguarda la "saggezza" di Goethe, non avrei molto da aggiungere a quanto esposi nel mio "Dizionario di filosofia". In particolare, per quanto riguarda la professione religiosa di Goethe, getta ora una vivida luce il recente "*Goethe, Geschichte eines Menschen*" //G., storia di un uomo// di Emil Ludwig. Una biografia che si legge come un romanzo, giacché il germanista ricercatore è abbastanza poeta da poter perscrutare l'animo del suo eroe. Traggo dal fecondo libro alcuni dati ulteriori.

Già la tesi di laurea di Goethe suscita scandalo per un certo indifferentismo. All'epoca del suo amore per Lotte Kestner, egli si congeda esteriormente dalla comunità cristiana costituendo – mezzo deista, e per metà pietista – un "cristianesimo per proprio uso privato"; incurante della posizione della Chiesa, non si scandalizza del suicidio di Jerusalem, da cui dipanerà l'affabulazione del suo Werther: "Onoro anche quest'azione (...), e spero, con questa notizia, di non suscitare mai rammarico agli occhi dei miei amici."

Biografi di Goethe – Il Goethe giovane, il poeta dell'Urfaust, ha come amici più prossimi due pastori protestanti; a Lavater, che egli lascerà perdere solo molto tardi, scrive fin dai primi anni: "Io non sono cristiano"; mentre a Herder, per il quale ha una stima assai maggiore, indirizza la già citata rozzissima contumelia, geniale nel suo genere, con l'espressione più triviale, eppure non del tutto empia. Alla qualità del rapporto tra lui e Charlotte von Stein, la sua Ifigenia e rasserenante sorella, fa pensare fin dall'inizio uno scherzo che egli ordisce in maniera blasfema con una camiciola dell'amata; il quesito, qui, è se un capo d'abbigliamento, una volta indossato da lei, si trasformi nel suo corpo, o se simboleggi soltanto quel corpo.

Anche dopo esser diventato conservatore (come suol dirsi secondo certi schemi), nella sua qualità di ministro, Goethe rimane democratico nelle questioni sociali, e libertario (quanto meno) negli affari clericali. Ora, pochi anni prima della fuga in Italia, gli si rivela il panteismo di Spinoza e il significato del binomio concettuale "Dio ovvero Natura"; da tempo non sa più che farsene delle prove dell'esistenza di Dio; gli basta di contemplare Dio nella Natura. In ultima analisi, è senz'altro inessenziale che Goethe non possa liberarsi dal suono verbale della parola "Dio", più del suo maestro Spinoza; persino nella formulazione "mistica senza dio" permane pur sempre il concetto di Dio, seppure con un suffisso privativo.

Dal saggio Goethe non avremmo imparato poi molto se volessimo richiamarci a lui come ad un oracolo infallibile; su di lui c'è da giurare ancor meno che su qualsiasi altro maestro, perché non gli importò mai (prescindendo forse dalla sua teoria dei colori, e da altri problemi di fisica) di insegnare checchessia; nel miglior dei casi, gli stette a cuore di professare le proprie idee, e abitualmente di esprimersi. A ciò si aggiunge che il poeta amò e seppe acquietarsi sovente in una parola simbolica, là dove il pensiero non cessa di interrogarsi.

Così poté avvenire che, un secolo dopo, persino il ceto medio colto, facendo un uso pacato di concetti così trascendentali, divenne più sicuro del più saggio dei tedeschi, senza che i posteri potessero presumere più di tanto. Faccio un solo esempio. Ecco dei versi celebri, inattaccabili nella loro poetica bellezza:

> "Se l'occhio non fosse solare
> Mai potrebbe rimirare il sole;
> Non fosse in noi la forza propria del Dio,
> Come potrebbe stregarci il divino?"

L'idea che in noi risieda la forza peculiare di Dio corrisponde all'incirca all'ipotesi primitiva secondo cui Dio avrebbe creato l'uomo a sua immagine. A Platone risale quantomeno, ma direttamente certo a Plotino, l'intuizione non scientifica che l'occhio, per poter percepire il sole, debba essere simile al sole. La nostra psicologia dei sensi, con tutte le sue scoperte fisiche, biologiche e fotochimiche, non ha spiegato ancora a fondo l'essenza del vedere; la somiglianza o affinità tra i movimenti dell'ipotetico ètere ottico e i moti microscopici nella rètina dell'occhio, sarebbe oggigiorno – come duemila anni orsono – un ingrediente non scientifico. Per di più si trova nella filosofia greca, ancora prima di Platone, una primitiva opposta affermazione (divenuta quasi banale dopo Feuerbach), e cioè che l'uomo abbia creato gli dèi a propria immagine e somiglianza.

Orbene, io mi vergogno un po' nel surrogare, giusto per fare un esempio, i versi meravigliosi di Goethe con una pedestre prosa, adeguata alla nuova visione del mondo: "Tutti i fenomeni ottici sono soggettivi e scaturiscono dalla specifica energia dell'occhio; se non avessimo inserito la nostra forza nel concetto di Dio, in codesto concetto non potremmo avvertire un bel nulla." Perciò, se potessimo disfare le più splendide poesie di Goethe, sfilacciandole in tanti filamenti prosastici, ne avremmo magari diritto, però ne usciremmo infinitamente più poveri.

Religione di Goethe – La superiorità del gioco poetico sull'espressione astratta si rivela con maggiore bellezza anche là dove Goethe si serve della mitologia, indifferentemente dal fatto che declini al singolare, piuttosto che al plurale, il vecchio e caro concetto di Dio. Non posso fare a meno, perciò, di citare l'inno sublime del suo ateismo – l'intramontabile monologo di Prometeo – che del resto è divenuto un documento storico anche per aver ispirato dapprima il fecondo dialogo tra Lessing e Jacobi riguardo a Spinoza; non si dimentichi che il monologo venne stampato per la prima volta in quella occasione, e che fu poi sostituito, in guisa codarda e insensata, dall'innocuo "Edel sei der Mensch".

"Ich kenne nichts Ärmeres	Io non conosco al mondo
Unter der Sonn' als Euch, Götter! (...)	Nulla di più meschino di voi, o dèi. (...)
Hast Du nicht Alles selbst vollendet,	Non hai tutto compiuto tu,
Heilig glühend Herz,	sacro ardente cuore?
Und glühtest, jung und gut,	E giovane e buono, ingannato,
Betrogen, Rettungsdank	il tuo fervore di gratitudine
Dem Schlafenden da droben?	rivolgevi a colui che dormiva lassù?
Ich Dich ehren? wofür? (...)	Io renderti onore? E perché? (...)
Hier sitz ich, forme Menschen	Io sto qui e creo uomini
Nach meinem Bilde,	A mia immagine e somiglianza,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,	una stirpe simile a me,
Zu leiden, zu weinen,	fatta per soffrire e per piangere,
Zu genießen und zu freuen sich,	per godere e gioire
Und Dein nicht zu achten,	e non curarsi di te,
Wie ich!"	come me.

[Inni, "Prometeo", trad. Giuliano Baioni, Einaudi, 1968]

Questo supremo proclama di libertà è stato spesso imitato, mai però eguagliato, mai superato nella sua semplice energia e bellezza. E tuttavia, perfino

in questo prodigio di poesia, si nasconde la contraddizione che non si può dirimere ogni qualvolta un poeta giuoca col concetto di Dio. Il Dio, che per il pensatore è un nulla, campeggia di fronte al poeta come un Qualcosa, e viene interpellato da lui come una persona. Con questo bisogno poetico, tuttavia, dovrebbe essere trovata la parola chiave per l'enigma che si è formato sotto l'espressione "la religione di Goethe"; di rado da parte della scienza immune da pregiudizi, troppo spesso da esponenti di partiti religiosi.

Onestamente, la questione della posizione di Goethe nei riguardi delle religioni positive, segnatamente nei confronti del Cristianesimo, non s'è potuta più proporre; era troppo evidente, in base a tutte le testimonianze da lettere, dialoghi ed opere, che il poeta – rispetto a quanto aveva da fare umanamente con la sua confessione – dalla giovinezza fino alla tarda età oscillò solamente tra ironica cortesia ed esecrazione caratteriale.

Chi dovesse ritenere esagerato tale asserto, si rammenti del verso in cui si elencano di brutto le cose che gli ripugnano come il veleno dei serpenti. "Sono quattro: fumo di tabacco, cimici, aglio e cristiano." (La cosa non diventa invero migliore, semmai financo peggiore, per il fatto che Goethe fu abbastanza riguardoso da apporre, al posto dell'ultima parola, il segno della croce). Goethe non era cristiano, non voleva esser chiamato tale. Non solo i suoi contemporanei hanno creato l'appellativo a titolo d'onore; lui stesso si era già definito pagano.

Nella classicità greca Goethe si immedesimò senza riserve, sentendosi a casa propria come nessuno prima di lui, come nemmeno era riuscito agli scopritori e risvegliatori del mondo antico. Credette egli per questo davvero negli dèi della Grecia? Ebbe fede in loro, per come ciò s'intende comunemente? Sono assurdità, naturalmente. Tutto ciò era per lui mitologia. Ma che dire della rappresentazione "Dio"? E del concetto di "Dio"? Era anche questo mitologia? Non altrettanto, non del tutto. In gioventù, quando fece fiammeggiare da sé il "Prometeo" e concepì il progetto del "Faust", in vecchiaia, quando lasciò che Dio vincesse la sua scommessa contro Satana (ma Dio è ancora l'ingiusto, giacché vince la sua scommessa in modo vilmente sofistico, come il mercante di Venezia vince il suo processo contro l'usuraio ebreo), in ogni caso il poeta necessita del Dio personale come esponente per il Tutto, per l'unico Tutto, al quale lo stesso Spinoza aveva lasciato il nominativo "Dio".

Noi, battezzati nel nome di Goethe, abbiamo diritto di appellarci a lui come a colui che si riconobbe in un misticismo senza Dio; pur tuttavia, se si guarda alla lettera, egli non lo fece in questi termini. Proprio quelle lettere che formano la parola GOTT, Goethe le ha conservate perché il poeta, perché l'artista, usando il materiale del linguaggio, non può invocare né evocare né bandire qualcosa di

innominato; perché il poeta deve pur dare un nome anche a *quello* spirito in cui non crede. E poiché il Goethe poeta fu molto più grande del Goethe naturalista, in sé pure così venerabile, perciò anche il Goethe botanico e anatomista, ed infine anche l'ottico, si sottomise al superiore poeta, scomodando di quando in quando l'antico appellativo di Dio. Anche se come botanico, come anatomista e come ottico, contribuì ad annunciare una mistica senza Dio.

4. La Controrivoluzione

L'epoca dell'Illuminismo e quella della Rivoluzione sembrarono trascorse: l'epoca della Rivoluzione politica e della rivoluzione spirituale o, rispettivamente, del grande Illuminismo critico e del piccolo Illuminismo razionalistico. Nel 1784 Kant ne aveva coniato, nel senso di Federico, la definizione e l'accusa: "Illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di tutela che egli deve imputare a sé stesso." I popoli, ingannati dai prìncipi nelle guerre per la libertà, si accingevano, dopo cotanta dimostrazione di forza, estesa per venticinque anni, a ripiegare nella tutela di cui erano colpevoli. La volontà dei potenti puntava decisa su restaurazione e reazione, anche sul terreno religioso.

Santa Alleanza – Dopo la seconda, definitiva vittoria su Napoleone, gli imperatori di Austria e Russia, insieme col re di Prussia, si coalizzarono nella cosiddetta Santa Alleanza, al fine di perpetuare la disfatta della grande Rivoluzione. Si ride, oggi, dell'eternità di codesta federazione di sovrani, che nella realtà fu dissolta già con le conseguenze della Rivoluzione di Luglio; ma non ci si dovrebbe illudere sul fatto che la lotta contro l'illuminismo religioso viene condotta fino ad oggi [anno 1922, N.d.T.] – cioè a cent'anni da quei fatti – esattamente secondo i prìncipi della Santa Alleanza: sotto il segno dell'ipocrisia.

Anche nei secoli precedenti vi furono papi e prìncipi indifferenti e senza Dio, che malgrado ciò praticavano coercizioni di coscienza; ma quelli erano abbastanza sinceri da non far mistero della discrepanza tra la loro ideologia e la loro forma di governo; e forse, in tempi di limitata pubblicità, ciò era possibile per il fatto che la miscredenza dei sovrani ecclesiastici e laici era conosciuta solo nell'ambito di cerchie assai ristrette. Senza precedenti, promosso e sostenuto dalla Santa Alleanza, fu per contro il costume di proclamarsi a gran voce, in tutte le occasioni, seguaci ortodossi della fede.

La Rivoluzione francese si definisce grande (nei confronti di quella inglese e americana), perché non si fermò al cambiamento di governo nel proprio paese, perché volle essere internazionale, facendo propaganda dei princìpi e conglobando, oltre alla politica, anche la religione e ogni altro aspetto della società. Ebbene, la prima ipocrisia della Santa Alleanza consistette nel fatto che i sovrani

di Russia, Austria e Prussia, fecero proprie la protezione e la conservazione della religione cristiana, laddove gli stava a cuore solo ed esclusivamente il mantenimento o il ripristino dell'assolutismo, anzi di un assolutismo patriarcale. Le parole d'ordine della Rivoluzione potevano essere fors'anche autoillusorie; ma gli slogan della Santa Alleanza erano menzogne.

La comune cristianità, nella quale volevano fraternamente identificarsi la Russia greco-ortodossa, l'Austria cattolica (nei suoi vertici) e la Prussia protestante, non esisteva e non esiste nel regno concreto della realtà, nemmeno nel mondo del pensiero, ed esisteva appena come unità culturale o come mondo cristiano, a cui i monarchi confederati pensavano poco o punto. Napoleone, il perfezionatore della Rivoluzione, aveva osato reintegrare il papa nel suo potere; la Santa Alleanza escludeva il papa, alla stessa stregua del sultano, dalla propria federazione; egli avrebbe potuto alla fine prendere sul serio la religione. Ciò che i prìncipi d'Europa avevano fatto, da Machiavelli in poi, ridendo e con buona coscienza, e cioè di usare la credulità del popolo come uno strumento del potere, accadde ora – nel nome della Santa Alleanza – in modi piagnucolanti, e con cattiva coscienza.

Ipocrisia – Viviamo ancora, ai nostri giorni, in una condizione di ipocrisia religiosa delle classi dirigenti. E poiché il potere dello Stato è aumentato d'intensità e di estensione, malgrado tutte le Costituzioni, e poiché la borghesia colta (funzionari e intellettuali) ha imparato vieppiù a conformarsi all'onnipotenza dello Stato, ecco la ragione per cui – nel corso del XIX secolo – si è estesa sull'intero ceto medio una coltre di ripugnante ipocrisia religiosa. I liberi pensatori, i non cristiani, gli ateisti costituirebbero la maggioranza, se potesse aver luogo un censimento sulla base di confessioni sincere; sennonché la generale ipocrisia genera l'impressione che la maggioranza stia nelle Chiese. Non altrettanto netta fu la proporzione subito dopo le guerre per la libertà, allorché fu inaugurata la Santa Alleanza contro le libertà dei popoli; già allora, però, i princìpi della grande Rivoluzione avevano conquistato durevolmente almeno gli intellettuali d'Europa.

Di qui accadde che la lotta dei liberi pensatori – per tutto l'Ottocento – non fu più dappertutto, come in passato, una battaglia contro la stupidità della plebe e contro le brame egemoniche della Chiesa, ma divenne in gran parte una lotta contro l'ipocrisia dello Stato. Non fu più il rischiaramento il compito che il nuovo secolo sembrava assegnare alle personalità dirigenti. L'Illuminismo aveva compiuto la sua parabola, non lasciando quasi più niente da fare per la filosofia e per la storia; ed era ormai quasi solo un effetto della legge d'inerzia se – nelle

bassure della letteratura, nei giornali liberali, specie dal 1830, e di nuovo dal 1848 – seguitarono a materializzarsi le idee dell'illuminismo inglese e francese, e se finalmente (in Germania solo dopo il 1870) l'agitazione socialdemocratica cercò di conquistare ai princìpi illuministici le masse del Quarto stato, anzi gli stessi contadini.

Ma fu di nuovo l'ipocrisia di molti intellettuali quando costoro, presuntivamente in nome d'una superiore perspicacia, fecero ora – del vecchio buono rischiaramento – un ignominioso razionalismo eccessivo, al servizio della reazione ecclesiastica e politica. Certo, i Feuerbach, i Büchner e gli Haeckel si rivelavano spiritualmente arretrati, ogniqualvolta si arrischiavano sul terreno della teoria della conoscenza; nuovi liberi pensatori avevano il diritto di contrastarli; ma, per la mezza cultura imperante, tra parlamentari e gazzettieri, la parola "illuminismo" avrebbe dovuto conservare ancora a lungo il bel suono delle origini.

AUFKLÄRUNG – Se non ci si ferma alla storia della parola tedesca, l'evoluzione semantica di questo termine (i cui araldi ed anche idolatri ci hanno tenuto occupati così a lungo) è estremamente istruttiva. Già Lessing, in ogni manifestazione del suo spirito superiore, se ne stava appartato, lontano dai suoi illuminati amici; per di più, Kant era troppo profondo per non essere ancora più libero di tutto il razionalismo e del rispettivo rischiaramento. Eppure era stato Kant a coniare la migliore e più efficace definizione del concetto. Quella parte di umanità a cui andava il suo appello: "*Abbi il coraggio di servirti della tua stessa ragione*!" non si definisce più illuminata, perché è ben più che rischiarata. L'altra parte dell'umanità sembra incorreggibile, impermeabile a tutto. Incapaci di tolleranza sono rimasti i devoti, e specialmente i loro condottieri e sfruttatori; intolleranti sono altresì gli ultimi eredi dell'età illuministica, i materialisti, perché anch'essi sono dogmatici. Ogni qualvolta dirò in seguito "noi", vorrò dire noi che abbiamo superato l'Illuminismo.

Nel secolo XIX ci troviamo dunque di fronte al nuovo fenomeno che la scepsi – che presto si chiamerà agnosticismo – non vide più il nemico principale nella vecchia fede; quella sembrava, agli occhi spassionati degli spiriti più liberi, ormai debellata per sempre. La scepsi si poneva il compito, forse prematuro, di combattere ora anche contro il nuovo dogma senza Dio, cioè contro il materialismo dogmatico, che oggi porta il nome di monismo. I capi dell'ateismo (perlopiù in Germania, Francia e Italia) ebbero l'impressione che codesta scepsi gnoseologica li colpisse proditoriamente alle spalle; presupposero anzi, anche in questi avversari, qualcosa di simile all'ipocrisia, senza sospettare che l'Illumi-

nismo si era impantanato in un pallido deismo, slavato e spesso ipocrita, e che la definitiva dissoluzione del concetto di Dio era riservata proprio alla scepsi più radicale, cioè alla critica del linguaggio. Con tanto più aspro accanimento, dunque, i divulgatori atei, inebriati da una libertà sconfinata, si accinsero a scrollar via le tutele che una legislazione – ipocrita a sua volta – tentava in tutti i modi di consolidare, o di istituire ex novo, contro il libero pensiero.

Questi sono i principali raggruppamenti dell'Ottocento; quelli che ancora oggi fanno tentennare "noi", più spesso di quanto vogliamo ammettere. I pochi pensatori autonomi, i filosofi e i ricercatori, si dedicano ai loro piccoli o grandi compiti speciali, dal momento che non esiste più una universalità del sapere, dato che non si riconosce più la teologia come un ramo paritario del sapere, e si sta al di fuori o al di sopra del movimento religioso, come di quello antireligioso. I dirigenti dello Stato – i monarchi e i loro consiglieri – sono perlopiù indifferentisti, cioè ipocriti, nella misura in cui cercano di sostenere o di consolidare il potere di una Chiesa; nella lotta politica, i capi di repubbliche debbono adeguarsi alla medesima tendenza. Va da sé che, tra questi governanti, pervenuti per natali o per scelta ambiziosa di carrierismo a posizioni così eminenti, vi siano uomini di modesto livello intellettuale: personaggi mediocri che – ora un po' di più ora un po' di meno – hanno comunque conservato la fede avuta in retaggio, e che perciò non sono propriamente oggetto dell'accusa di ipocrisia.

Ma un briciolo di insincerità e di cattiva coscienza si nasconde sempre dappertutto dietro il principio ben riconosciuto: che per il popolo si debba in ogni caso conservare la religione che esso non coltiva più. Orbene, la Santa Alleanza non ha osato, o non ha ottenuto che fossero soppresse nuovamente tutte le libertà che, bene o male, ci erano provenute dall'epoca dell'Illuminismo e della grande Rivoluzione. Quelle libertà, in effetti, si ritrovano in quasi tutte le Costituzioni. Da un secolo, le lotte politiche sembrano dipanarsi esclusivamente intorno alle questioni economiche, gravitando sull' antichissima questione se si debbano sopportare oltre i privilegi, storicamente maturati, del feudalismo e della ricchezza; ma il sostrato di quelle lotte politiche è costituito – oggi come prima, e più di quanto pensino i politici realisti – dall'antitesi tra tutela e libero pensiero. Tutto sommato, i capi della libertà economica e culturale sono sempre i medesimi uomini, almeno nel frasario corrente che sfoggiano. E contro di essi lavora, nel campo legislativo come nell'esecutivo, un'ipocrisia giuridica che di solito ignora di essere strettamente intrecciata con l'ipocrisia religiosa.

Questa ipocrisia dei governanti (e in ciò poco si è cambiato con la rivoluzione della velleitaria ed effimera Repubblica dei Consigli Bavarese del 1918) è oggi

così manifesta da non poterla scansare neanche nel buio; ma non è stato sempre così, e non fu così cent'anni orsono, quando la gioventù intellettuale si apprestò a far girare all'indietro le immagini della storia mondiale, come avviene tanto allegramente nella farsa romantica di Tieck.

ROMANTICISMO – Il movimento romantico (e qui penso perlopiù al cosiddetto tardo-romanticismo) ha fama di aver rianimato la visione medioevale del mondo e, con essa, la più robusta fede cattolica in Dio e negli spiriti; in realtà, l'odio del Romanticismo puntava dovunque all'Illuminismo del Settecento, che doveva appunto essere distrutto sul piano filosofico dalla critica della ragione di Kant, e sul piano letterario dal Romanticismo. Questa nomea del Romanticismo è giustificata, se si considera il sobrio razionalismo privo di fantasia dei tardi illuministi berlinesi come l'unica forma del pensiero libertario; ma, in tale prospettiva, persino i giovani dello "Sturm und Drang" apparivano già come precursori del Romanticismo. Ma come si spiega che questa scuola ostile al rischiaramento, presto rifugiatasi nella religione positiva, fu al tempo stesso reazionaria e ribelle? E che la sua mente più feconda – Friedrich Schlegel –, ed in più la grande Rivoluzione, la teoria della scienza di Fichte e il "Wilhelm Meister" di Goethe, poterono risultare le tre grandi tendenze del tempo venturo? Dapprima, lo sconvolgimento statale, che puntava tutto sulla ragione, e quindi capovolgeva ogni cosa, poi il sistema del filosofo che dovette lasciare Jena per il suo ateismo, infine il romanzo del grande pagano Goethe?

La soluzione di questa contraddizione non mi sembra poi così difficile, purché si trascurino le incongruenze delle linee principali, a causa delle piccole debolezze umane dei romantici più maschili e più femminili, nonché di quelli cattolici, protestanti ed ebraici. Per prima cosa, i romantici ragazzi adolescenti, ribelli già per questo, ed inclini a considerare le rivoluzioni più recenti come le ultime rivoluzioni della storia del mondo e del pensiero: così s'infiammarono, con giovanile e baldanzosa confusione, per la Rivoluzione francese che aveva posto fine politicamente al loro poeticamente ammirato (a tal punto invero solo più tardi) Medioevo; così stravidero per Fichte, che era da loro dissimile in tutto, e che gli divenne simile (ma anche qui solo più tardi) per amore della patria e per la comune indignazione verso Napoleone.

Opposta fu la loro parabola nei confronti di Goethe. Quando il tardo romanticismo – in letteratura e nelle arti figurative – prese a cristianeggiare sempre di più, e quando finalmente Goethe, dopo lunghe esitazioni, incaricò di una sconfessione il suo Kunst-Meyer, si giunse ad una rottura tra la scuola e il poeta da essa idolatrato. Agli inizi, però, i Fratelli Schlegel e i loro seguaci, nel loro

pensiero, nel loro ideale di vita e nel loro poetare, furono i più ligi adepti e adoratori di Goethe, senza scandalizzarsi né della sua decisa acristianità né dell'aclericalismo del Faust; si richiamavano alle parole del grande pagano, come se fossero stati gli oracoli d'un testo sacro. Credo anzi che si potrebbe definire l'intero Romanticismo come l'aspirazione della giovane generazione ad appropriarsi totalmente il nuovo mondo concettuale e ideale di Goethe, ossia di fare propri quei tesori spirituali, con maggiore consapevolezza di quanto avesse potuto fare lo stesso inconsapevole creatore.

Tant'è vero che i romantici erano poeti tanto più mediocri quanto più erano consapevoli delle loro grandi intenzioni; Friedrich Schlegel fu tra di loro il poeta meno dotato, eppure sapeva meglio di tutti ciò che essi volevano. Da Novalis, Goethe era dichiarato come il luogotenente dello spirito poetico sulla terra. Personalmente, tutti lo avevano acclamato come il fondatore della loro setta. In ogni discussione tra di loro, Goethe diventava l'oracolo; e il fenomeno divenne così insopportabile che Steffens (lui stesso un adepto) esclamò una volta blasfemamente: "Smettetela con questo maledetto Goethe!". L'immagine di Goethe, che tutti consideriamo come la *vera ikon* e che oggi si celebra solennemente da professori togati dinanzi ad ogni pubblico, non è solo quella tramandataci da Bettina e dalle ebree berlinesi; no, già i primi romantici hanno rimirato Goethe in quella maniera, insegnandoci a guardarlo nel modo in cui lo guardavano loro. Quando Heine parla con bella riverenza di Goethe, ancora imperterrito dalla vanagloria poetica, che nemmeno al cospetto di Goethe vuole togliersi dal capo la corona d'alloro, lo stesso Heine vede ancora il grande pagano con gli occhi di Friedrich Schlegel, di Novalis e di Tieck.

Il paganesimo non turbava minimamente quei temerari espugnatori del cielo. Il giovane Schelling era ancora abbastanza goethiano da riconoscersi nei Knittelverse tedeschi [versi di quattro piedi a rime accoppiate], come nella ellenica gioia di vivere. Inoltre, i cittadini del mondo erano come Goethe: cosmopoliti, come tutti gli estimatori della grande Rivoluzione, come Georg Forster. Schierandosi contro Tieck, Wackenroder si chiedeva: "Ma che cosa si va cercando, ai tempi nostri, con questo amor di patria?". E poi sognavano la libertà, come l'Egmont di Goethe. Per una festa del duca di Weimar, Wilhelm Schlegel scrisse un'opera musicale per il nuovo secolo. Ecco: il secolo nuovo non vuole riconoscere la paternità del vecchio; questo chiama in aiuto il diavolo, ma viene lui stesso portato via dal maligno. Chi sono allora i genitori del secolo appena nato? Il genio e la libertà. Ascoltiamo di nuovo le parole d'ordine che lo "Sturm und Drang" aveva mutuato dalla Francia, o direttamente dall'Inghilterra, e che aveva applicato subito alla poesia, come fa ora il romanticismo. Al pari di

Goethe, i romantici volevano salvare i tedeschi dalle pastoie dei filistei.

Schlegel e i romantici – Anche Friedrich Schlegel, ateo da giovane, e divenuto presto fondatore di religione nei suoi sogni, ma non nella vita, non andò oltre l'ispirazione religiosa di Goethe. "Il sentimento è tutto". Avevano letto moltissimo, quei romantici, sondando con vastissima erudizione tutte le mitologie dei secoli: paganesimo, cristianesimo, panteismo, oltre che le filosofie orientali da poco scoperte; e non restava che il tormento della scelta. Si era scettici fino al midollo, ma si scambiava questa scepsi con un eclettismo giunto al bivio. E dato che – ecco qui il punto cruciale – si scambiava l'anelito ad una nuova religione con la religione stessa, si credeva di aver trovato la nuova religione positiva. Si rincorrevano le ciotole dorate sulle quali si dipanava l'arcobaleno. Si andava alla ricerca della *blaue Blume*, del fiore azzurro. In ultima analisi, fu il Cattolicesimo a diventare l'asilo dei filistei, il porto dei gretti borghesi, in cui gli stanchi fondatori di religione trovarono la pace.

Per loro natura, i romantici furono panteisti assolutamente senza Dio. Natura, cosmo, universo: ecco le loro vere divinità. Lo stesso Novalis scrisse una volta: "Dio non ha nulla a che vedere con la Natura". E Schleiermacher fu uno schietto pagano. Paradossalmente, potremmo asserire: i Romantici finirono per preferire il Cattolicesimo in quanto era più pagano del Protestantesimo, e perché il Paganesimo era la religione della vita. In ciò, per di più, giocò un certo ruolo un feticcio verbale; "cattolico" significa letteralmente "generale"; e poiché si sentiva questa voglia, questo anelito per una religione universale, ci si appagò di quella cattolica, che già si autodefiniva universale. La qual cosa non impedì a Friedrich Schlegel di notare giustamente che vi sono tante religioni quanti individui. Il Dio dei romantici era l'universo, visto dagli occhi assai peculiari di un poeta; a somiglianza di come, una generazione successiva, in David Strauß (non più Dio) solo l'essere supremo era l'universo, contemplato con gli occhi di un filosofo della natura. Nel 1799, quando Fichte fu perseguitato a causa del suo moderato ateismo, e abbandonato perfino da Goethe, tutti i romantici si sentirono ancora coinvolti; e Wilhelm Meister poteva ancora dire: "il bravo Fichte combatte invero per noi tutti; e se avrà la peggio, allora i roghi ci saranno di nuovo vicinissimi".

Schleiermacher – E dopo la pubblicazione dei Discorsi di Schleiermacher sulla religione, datati allo stesso anno 1799,[15] l'acuta ebrea Dorothea riconobbe

15. Schleiermacher (1768-1834) dev'essere stato una persona estremamente amabile, anzi

a fondo l'autoinganno implicito nel nuovo movimento: "Qui il cristianesimo è *à l'ordre du jour*; questi signori sono fuori di testa. Tieck elabora la religione come Schiller fa col destino." Il paragone era tanto più maligno in quanto i Fratelli Schlegel e la loro cerchia non potevano soffrire Schiller; come Schiller usava poeticamente il Fato antico, senza credervi, così le persone di mondo tra i romantici lavoravano col Cristianesimo, ugualmente senza crederci.

Nel migliore dei casi, le figure della religione erano diventate dei simboli, per le menti disincantate, magari niente più che allegorie; si cominciava a portare in giro la religione allo stesso modo in cui si sfoggiava la più recente moda romantica. Della parola "religione" si perpetrò un ridicolo abuso, cosa di cui anche Tieck (mai convertitosi) si prese gioco una volta alla grande. Fu nel dialogo tra l'autore e i suoi estimatori. L'autore non comprende l'ammiratore. Così questi chiede: "Lei non ha mai spinto la comprensione fino alla religione?.. Per me, ogni cosa io la butto sulla religione, e così mi trovo sistemato su un trono ben imbottito." L'autore resta strabiliato dalle poesie del suo ammiratore;

---

accattivante, ragion per cui riuscì ad esercitare grande influenza sulla teologia protestante in Germania. Subito dopo la sua morte, per l'ammirazione poco critica che nutriva per lui, Gutzkow pubblicò nuovamente le "*Lettere confidenziali sulla Lucinda di Schlegel*"; e a Schleiermacher si richiamano ancora oggi quegli studiosi che vogliono lavare la pelliccia senza bagnarla. Se non che Schleiermacher era soltanto un teologo, e certamente non merita un posto d'onore tra i liberatori dello spirito. In questioni secondarie, di ordine letterario e politico, dimostrò talvolta un certo coraggio; ma nelle questioni di fondo, dopo la sua giovinezza, non trovò più il coraggio per una netta professione di fede. All'inizio del Cinquecento, una ritrosia di tal fatta era ancora degna d'un uomo; all'inizio dell'Ottocento, per contro, voleva dire o insincerità o codardia. Questo celebrato predicatore presso la chiesa della Trinità di Berlino non credeva né alla Chiesa né alla Trinità; il collaboratore dell'Unione non credeva né a Lutero né a Calvino. Non c'è partito o schieramento a cui il predicatore Schleiermacher non avrebbe aderito: dal cripto cattolicesimo all'ateismo. Che, nel suo cuore, fosse assai vicino all'ateismo, che fosse un non cristiano, e non vivesse un Dio personale, stanno a dimostrarlo proposizioni come queste: "Noi sappiamo soltanto dell'essere di Dio in noi e nelle cose, ma nulla affatto d'un essere di Dio fuori dal mondo o in se stesso." La locuzione citata all'infinito, secondo cui la religione sarebbe il sentimento di dipendenza in senso assoluto, si lascia interpretare all'occorrenza come applicabile ad ogni miscredenza e a qualsiasi superstizione. Aveva definito una volta la "essenza" di Dio come una fantasia, il che non è certo da intendere come se Dio fosse soltanto un oggetto della fantasia. Voleva dire: la creazione è un prodotto di fantasia; però una spiritosaggine del genere, nettamente acristiana, il predicatore Schleiermacher non avrebbe mai e poi mai osato pronunziarla dal pulpito. C'era una contraddizione tra la sua vita e il suo convincimento, peggiore che coi suoi amici romantici. Nella sua "Vita di Schleiermacher", Dilthey ha fatto di lui un eroe dello spirito, non sempre con buona coscienza; ciò nonostante, il libro di Dilthey resta assai leggibile, alla stessa maniera per cui un ritratto dipinto da Lenbach resta bello, anche se non dovesse somigliare molto all'originale.

il quale incalza: "Lei sta a sentire perfino cose di religione? ... Ma adesso devo andare perché, se restassi, finirei per buttare in religione ogni tipo di commiato".

Artisti romantici – Una moda non è una professione di fede. Di tutto questo giocare con un panteismo cristianeggiante, pare che resti ancora un lungo cammino fino ad una formale conversione al Cattolicesimo. Certo, circostanze temporali e umane debolezze possono avervi avuto parte, generando l'apparenza dell'ipocrisia; dapprima la reazione in Prussia, dopo la morte di Federico, poi a Parigi la rapida apostasia dal culto della Dea ragione, l'abbandono del teofilantropismo, il reinsediamento di Dio e del suo vicario e, più tardi, il potere liberticida della Santa Alleanza, avrebbero ricacciato nella fede tutti i cuori vili e malfermi. Sarebbe tuttavia ingiusto incolpare di corruttibilità poeti e pittori romantici, come ha fatto Heine; perfino Gervinus, di mentalità assolutamente protestante, volle difendere i romantici da questa accusa. Anche se i pittori – come Overbeck – si fecero cattolici perché speravano di diventare grandi artisti in virtù della vecchia fede, il fenomeno fu più stolido che immorale. E a me sembra incontestabile che un'analoga stolidità abbia sedotto anche molti poeti e pensatori del Romanticismo.

I Dante e i Calderon ebbero manifestamente una fervida fede nella religione, che costituiva lo sfondo delle loro creazioni poetiche; alla profondità di quella fede anelarono specialmente i meno poeticamente dotati fra i romantici, ricavandone inconsciamente il sofisma seguente: il fatto che nel Medioevo gli uomini credessero con tanto fervore, dipendeva appunto dalla fede del Medioevo. Del Protestantesimo apprezzavano solo le propaggini razionalistiche, paragonandole – non senza ragione – con un mulino che macina se stesso. È una buona osservazione di Ricarda Huch (nel suo *Blütezeit der Romantik*, p. 360) che i romantici, diventando cattolici, volessero rigenerare il Medioevo, così come il Rinascimento volle riesumare l'antichità; allo stesso modo Schiller diede espressione alla sua nostalgia per gli dèi della Grecia, senza giungere però all'apostasia.

In Dorothea Schlegel si evidenzia il modo con cui ella – prima ebrea, poi protestante, e infine cattolica (nel 1808, insieme con Friedrich) – andò vagolando nel labirinto delle religioni. In guisa inconsciamente falsata. Ai cristiani del Romanticismo non serviva la tappa del giudaismo; in ogni modo, tra il Protestantesimo (compromesso con l'odiato Illuminismo) ed un Cattolicesimo divenuto proiezione dalla loro fantasia, barcollarono anch'essi di qua e di là. Alcuni di loro si avvinghiarono al poetico culto mariano, o videro nel Cattolicesimo un edificio magico di mai raggiunta bellezza, oppure la religione dei

primordi; altri, nella disperazione d'una irrefrenabile sensualità, nella possibilità della confessione, possono avervi cercato una via di scampo da autoaccuse. Così fu non solo per Zacharias Werner, "il maiale con la coscienza". Il verdetto decisivo lo espresse, molto più tardi, il mite e acuto Wilhelm Grimm quando, parlando del devoto e passionale Clemens Brentano, scriveva al mistico Görres di credere "che lo tormenti più di tutto il fatto che vi sono ore in cui egli stesso non sa che cosa ci sia di vero nei suoi sentimenti."

Così avvenne che i Romantici, con tutto il loro struggimento per una nuova religione positiva, finirono per promuovere più che frenare il libero pensiero in Germania. Certo, molti di essi si rifugiarono nel Cattolicesimo, proprio perché questo gli appariva come la forma più pagana e più colorata del Cristianesimo; ma costoro non credevano per davvero, tanto che anche i più devoti (mezzo poeti e mezzo pittori) non avrebbero saputo dire se i loro sentimenti fossero autentici. L'assioma per cui al popolo si doveva conservare la religione era loro estraneo perché, nel loro idealistico egoismo, erano degli aristocratici. Per converso, avrebbero potuto enunciare un loro personalissimo principio: "È proprio a vantaggio dei poeti e degli artisti che si deve conservare la religione". Nella poesia, costoro erano ciò che gli attori pensanti sono sulla scena, ciò che i cuochi pensanti sono in cucina: conoscevano tutti gli ingredienti, e sapevano bene che una qualche religione doveva assolutamente farne parte.

Dopo che i Romantici ebbero per diversi aspetti fatto bancarotta (molti di loro sopravvissero a lungo ai cenacoli), gli si contrappose la Giovane Germania: un movimento totalmente libertario, politicamente schierato, francesizzante, in tutto e per tutto, quindi, in apparente antitesi con la Scuola romantica. Ma l'antitesi si stinge quando, oggi, siamo in grado di constatare che anche i Romantici provenivano per molti aspetti dall'ateismo e dalla Rivoluzione francese. Ciò che separava la nuova generazione dalla vecchia, era in realtà solo la politica e il nuovo Socialismo; il Romanticismo voleva essere una scuola poetica e non poteva, per questo fine, fare a meno della religione, aggrappandosi così a Dio, col rischio che Dio non esistesse, mentre la Giovane Germania intendeva aprirsi alla Rivoluzione di Luglio come scuola politica, vedeva nella Chiesa il nemico di sempre, e negava Dio, correndo il rischio che esistesse.

Magistero di Jean Paul – Io non scrivo una storia della letteratura, e pertanto non ho bisogno di risalire alla genesi storica della poetica dei Giovani tedeschi (anche se vi dovrò tornare in seguito). La formula per cui una giovane generazione voleva assimilare e proseguire l'opera di Goethe, si potrebbe applicare alla Giovane Germania non meno che al Romanticismo; tra i due secoli,

Goethe fu all'apice della sua virile energia: il Romanticismo ne fece l'apoteosi, sennonché col tempo la sottomissione a lui doveva condurre, e infatti condusse, alla rivolta.

Poco dopo la Rivoluzione di luglio (1831) il vegliardo Goethe moriva, e nemmeno la Giovane Germania osò assumere l'eredità del grande tedesco, stavolta anzi del grande pagano; solo che, in questo momento, comprensione *apparentemente* più intima (Gutzkow e Börne) e *apparente* odio procedevano l'uno accanto all'altro. I nuovi eredi di Goethe, però, erano non goethiani, tanto nei fini quanto nella forma delle loro opere: i fini li avevano mutuati dalla Francia (Rivoluzione nella Chiesa e nello Stato), mentre la forma l'avevano attinta dall'autore che si poneva agli antipodi di Goethe: da Jean Paul.

Basterebbe aprire una sola pagina di Börne e del giovane Gutzkow per riconoscere tosto la dipendenza da Jean Paul in cui si trovarono il più generoso condottiero della Giovane Germania e l'outsider Börne. Ma anche sulla prosa di Heine la ricchezza fantasiosa di Jean Paul influì più fortemente di quanto si sia osservato. E questo Jean Paul – un antiromantico nel suo linguaggio, nella sua convinzione religiosa, nella sua mancanza di interesse per la storia (mentre cresceva la scuola romantica, la scuola storica) in tutta la sua mondanità – fu certamente, come poeta, un romantico suo malgrado.

Noi conosciamo già i pensieri di Jean Paul sulla divinità. La sua posizione verso i due maggiori filosofi ateisti dopo Kant non ci aiuterà molto a fare chiarezza. L'attacco a Fichte è diretto esclusivamente contro l'esasperato sistema metafisico, non contro il libero pensiero; Jean Paul soffriva come Fichte di un analogo eccesso di soggettivismo, e la sua "*Clavis*" non era stata che un gesto di autoliberazione. Il riconoscimento di Schopenhauer, d'altro canto, non è da riguardare come consenso all'ateismo, giacché la critica – in quel tempo – poteva considerare soltanto la prima redazione del "Mondo come volontà e rappresentazione", perché Schopenhauer, in quella prima edizione in un volume, era ancora molto scolastico e ancora si conteneva con le sue blasfemie, e perché Jean Paul esprime esplicitamente più ammirazione che approvazione per il nuovo pensatore.

Ma il pensiero libertario di Jean Paul si manifesta in cento passi dei suoi scritti più complicati; noi non abbiamo necessità di richiamarci espressamente ai suoi giudizi sulle tendenze del tempo: restò fedele alla grande Rivoluzione francese (quando persino uomini come Klopstock e Schiller la sconfessarono) e definì il Romanticismo – senza troppe ambagi – come "poesia della superstizione". E quindi non posso trattenermi dal riportare alcune frasi che Jean Paul scrisse non come poeta, bensì (proprio come guida intellettuale) nella sua "*Erziehungslehre*"

//Teoria dell'educazione// (Levana 1807), nei paragrafi sulla formazione alla religione e sulla fede dell'infanzia. Solo che è spesso difficile scoprire i serpenti sotto i fiori del suo linguaggio.

"Ci sono state molte religioni, ma c'è una sola legge morale; in quelle, un Dio si fa sempre uomo (adombrato quindi in varie guise); in questa legge, invece, un uomo si fa Dio, denudato per giunta. Nella nostra epoca, i sacri boschetti della religione sono diradati e disboscati, mentre le grandi arterie della moralità sono tracciate più lineari e più sicure". Una decadenza religiosa è sotto gli occhi di tutti, ma in compenso si è acuito il senso morale; non si costruisce più verso l'alto, ma sempre più estensivamente; un paese irreligioso non è perciò stesso un paese immorale.

"E va da sé che qui non si parla dappertutto di quella religione da mendicanti che sta a cantare e a salmodiare davanti ai portoni del cielo, finché le viene allungato l'obolo di san Pietro." Al che segue invero una mistica fantasia sul "suono della parola Dio", come dire l'amico primordiale; e si cita Fenelon: uomo, donna, bimbo, angelo, tutt'insieme.

Ora, come si dovrà far crescere un bambino, per introdurlo nel mondo nuovo? Non certo tramite dimostrazioni sull'esistenza di Dio. D'altronde, anche il precetto di Rousseau, quello di parlare di Dio ai bimbi solo in età più matura, è preoccupante e suscita perplessità, perché essi sentono parlare di un padre quando non ne hanno più bisogno. Al bimbo si debbono offrire simboli e sensazioni, non solo parole impronunciabili per designare l'ineffabile. E non si dovrebbe insegnare ai bambini a pregare; le preghiere infantili, a ben guardare, non sono che residuati della fede giudaico-cristiana nel sacrificio: "Un benedicite prima del pasto non può che falsare la formazione di ogni bambino." Si insegni piuttosto tolleranza per tutte le religioni, e ci si guardi dal far nascere il Dio dell'infanzia attraverso la paura, creata essa stessa dallo spirito maligno. "Il Diavolo non dovrebbe diventare forse il nonno di Dio?". Chi crede all'infinitezza, all'eternità, non ha bisogno dell'infinito o dell'eterno. Chi, col nobile Spinoza, trasforma il Tutto nell'Uno, in luce, vita ed essenza, ebbene, costui abbia e porga religione.

"Religione e moralità sono quelle che meno di tutto si fondano su basi razionali. Le chiese vengono ottenebrate da masse di pilastri. Il sacro che è in voi si rivolga, senza mediatori sillogistici, al sacro che è nel fanciullo."

Come si vede, Jean Paul rimane fedele a se stesso, immune da ogni dogma e da ogni clericalismo; si serve ancora del nome di Dio eppure, più liberamente di Kant, non dissotterra dal profondo dell'animo alcun senso cristiano, ma soltanto amore per l'umanità; più liberamente di Rousseau, non insegna alcun

essere supremo personale. La Giovane Germania – che sperava di rinnovare il mondo dopo la morte di Goethe, in sintonia con la Giovane Europa – si era formata non solo sulla forma linguistica di Jean Paul, che oggi ci disturba, ma anche sul suo superamento di *qualsiasi* forma religiosa. All'internazionale, ed ancora rivoluzionaria Giovane Europa, si contrappongono da nemici mortali i Gesuiti, ritornati nuovamente al potere.

GESUITI – In tutto l'Occidente, durante gli anni tra la battaglia di Waterloo e la Rivoluzione di Luglio, aveva operato, oltre alla Restaurazione politica, la Reazione religiosa. Che si svolse sotto la guida del risorto Ordine dei Gesuiti. Ignazio di Loyola, essendo forse un temperamento estatico, ma sicuramente un maestro dell'arte politica, aveva fondato l'Ordine quale docile strumento – "ubbidiente come cadavere" – della Controriforma Cattolica. Adesso, mentre si spegne la stella di Napoleone, il pericolo più grave non proviene più dalla Riforma Protestante, e nemmeno dall'Illuminismo, bensì dalla Rivoluzione; il vecchio, imbattuto strumento dell'Ordine, che si era soltanto eclissato, viene ora riesumato. Non è un caso che la Bolla, che richiamava in vita i Gesuiti, sia datata all'estate del 1814;[16] pochi mesi prima, Parigi era stata rioccupata dalla Santa Alleanza. Così, non era stato un caso che ai Gesuiti fossero stati conferiti i massimi privilegi, goduti fin dai tempi della Notte di San Bartolomeo.

Non spetta a me, in quel vecchio processo, fare un'arringa contro i Gesuiti; debbo solo mettere in chiaro alcune relazioni esistenti tra i Gesuiti e l'Illuminismo, eppoi tra i Gesuiti e la religione. Abbiamo visto come ragioni puramente politiche determinassero il libertario Napoleone, quando fece risorgere Dio e la Chiesa di Roma, per porre fine alla Rivoluzione. Aveva per ideale, come fine supremo, un inaudito cesaropapismo, vale a dire un papa docile che doveva ottemperare all'onnipotente imperatore del mondo. La disfatta di Russia non salvò solamente la libertà dei popoli, ma anche la Chiesa, in procinto di arrendersi; a Napoleone era già stato concesso dal papa il diritto di nominare vescovi

16. Non posso dire se la storiografia abbia analizzato già a sufficienza il testo, estremamente cauto, di questo breve papale ("*Sollicitudo omnium*"). Nel quale risulta evidente che il papa aveva ancora nelle ossa la paura di Napoleone. Quasi di sfuggita vi si menziona che la continuazione dell'Ordine dei Gesuiti era stata riconosciuta già nel 1801 e nel 1804, per desiderio dello zar di Russia e per auspicio del re delle Due Sicilie. Il capo dei gesuiti russi viene semplicemente nominato nuovo Generale dell'Ordine; abolizione di eventuali abusi nell'Ordine – "qualora qualcosa del genere (che Dio ne scampi) vi si fosse insinuato" – viene riservata alla Curia romana; il che vien detto nel quasi intraducibile linguaggio della Curia. Finalmente i Gesuiti, accolti di nuovo nella grazia, si raccomandano esplicitamente a tutti i prìncipi e ai vescovi territoriali. Così modeste, da allora, le bolle papali non sono più state.

francesi, e solo i "cardinali neri" facevano ancora resistenza. Quand'ecco la Grande Armata affondare nei ghiacci della Russia e, contemporaneamente, riorganizzarsi l'esercito dei Gesuiti: non più contro la Riforma (di cui la Santa Alleanza non si preoccupava minimamente), ma solo contro la Rivoluzione e – quando, alcuni decenni dopo, la Rivoluzione si sarebbe trasformata in fatto essenzialmente sociale – contro il Socialismo. Su questo nuovo fronte, pronti per ogni evenienza, i Gesuiti avevano iniziato la lotta già prima della loro soppressione.

Il libero pensiero degli Enciclopedisti aveva richiamato nel progetto originario i Gesuiti, i quali avevano conseguito successi quasi impossibili; nella Restaurazione, ora, essi vedevano la loro nuova missione nel perseguitare i nuovi nemici del papato romano, senza quartiere e con tutti i mezzi. La Compagnia di Gesù era stata battezzata nel nome del Salvatore e programmata, dal Loyola stesso, come l'armata spirituale del potere mondiale del papa: destinata ad essere il braccio armato della religione cristiana storicamente data, senza scrupoli e senza alcun occhio di riguardo per il sentimento di Gesù Cristo. All'epoca della fondazione e conferma dell'Ordine gesuitico (1540) sembrò il Protestantesimo l'unico nemico pericoloso per l'egemonia papale; adesso – duecento anni dopo – il rischio inatteso diventava, anziché il distacco da Roma nel senso della fede, il distacco dal Cristianesimo stesso, anzi da qualsiasi religione positiva.

Gli illuministi francesi rivolsero la loro critica e il loro sarcasmo contro tutti i dogmi e le tradizioni della Chiesa cattolica, che in Francia – dopo la revoca dell'editto di Nantes – significava senz'altro la Chiesa cristiana; ma nessuna guerra contro altre istituzioni della Chiesa venne combattuta così aspramente quanto contro lo strapotere dell'Ordine gesuitico. La soppressione dell'Ordine fu considerata una vittoria degli Enciclopedisti. Fu una vittoria apparente, come oggi sappiamo. I membri della Società di Gesù non fecero che abbassare per il momento la cresta, sottomettendosi, o travestendosi con la pelle dell'asino. Proprio i più fidati si rifugiarono nel regno della cinica ateista russa Caterina, aspettando là il tempo della riscossa. Era stata sempre questa l'enorme prerogativa della Chiesa romana; essere indipendente – come persona giuridica – dalla vita e dalla morte dei suoi capi, e intanto guadagnare tempo, in attesa di tempi migliori.

Soppressione dell'Ordine – Sarebbe quindi una falsificazione storica, quanto meno una visione unilaterale, voler ascrivere agli storici cattolici l'asserto che l'attacco all'Ordine dei Gesuiti sia da attribuire ad una congiura degli Enciclopedisti; così potenti, nella realtà, non erano affatto Voltaire e d'Alembert, che

le corti di Francia, Portogallo e Spagna, e finalmente la Curia papale avessero segato – per comando dei liberi pensatori – il ramo su cui sedevano i prìncipi ecclesiastici e politici. In realtà, dalla loro fondazione (e soprattutto dopo i loro folgoranti successi), i Gesuiti si erano resi invisi a tutti gli altri Ordini; in Spagna, erano stati osteggiati dagli stessi Domenicani per motivi teologici e morali, ed in Francia non si erano più completamente ripresi dalla disfatta subita per opera di Pascal. In effetti, furono i Giansenisti i nemici giurati dei Gesuiti.[17]

17. Solo malvolentieri ho rinunziato a presentare tra i grandi scettici, nel secondo libro di questa Storia, Blaise Pascal (1623-1662), uno dei più acuti pensatori francesi del Seicento ed uno dei suoi più profondi scrittori; in nessun modo, tuttavia, egli fece parte degli scettici sorridenti, dal momento che, dalla sua conversione o dopo la malattia, si era disabituato dal ridere e privato di ogni altra gioia del vivere. Anche più generalmente, tuttavia, non lo si può annoverare tra gli scettici, ovvero tra i dubitatori religiosi – sicuramente non nel senso della liberazione dello spirito – in quanto, nei suoi più tardi scritti, impiegò tutte le sue forze per difendere il suo essere cristiano contro la miscredenza. Se fu un eretico, fu un eretico pietistico, nella vecchia e buona accezione del termine pietismo. Ho appena alluso alla sua conversione, oppure alla malattia, anticipando con ciò che io considero l'appassionata devozione dei suoi ultimi anni come un fenomeno patologico. Aveva poco più di trent'anni, quando corse pericolo di vita per essere caduto malamente dalla carrozza a causa dei cavalli imbizzarriti; si salvò come per miracolo. Sarebbe compito più degno per la psichiatria (anziché fare ricerche sui peccati di gioventù di Goethe, Kleist e Nietzsche) di indagare da un punto di vista medico le conseguenze di quello shock nella vita di Pascal. Sarebbe allora significativo il fatto che Pascal, dopo che i cavalli ombrosi l'ebbero trascinato sull'orlo di un precipizio, scorgesse accanto a sé di continuo un abisso materiale che egli finì per interpretare simbolicamente: come abisso dell'incredulità.

Fin da ragazzo, Pascal era stato malaticcio, riflessivo, incline alla meditazione; ma, dopo lo shock, il suo spirito si trasformò: l'uomo di mondo, il matematico e fisico eccellente, divenne non soltanto ligio alla Chiesa (nel senso del Giansenismo), ma anche brutalmente superstizioso, al punto da portare sotto i suoi abiti, oltre ad una cintura irta di aculei, un amuleto portafortuna. Sarà di nuovo solo una leggenda il fatto che questa striscia di pergamena abbia fissato solo alcune parole che Dio in persona gli avrebbe detto per la salvezza della sua anima; l'immagine d'un santo fanciullesco, che la sua prima biografa ha tratteggiato di lui, è appropriata soltanto per i suoi ultimi anni, quelli della malattia; com'è vero che non si deve credere sempre alle sorelle, quando raccontano la vita d'un fratello straordinariamente celebre. Per cui la sorella di Pascal non fa neppure menzione delle "*Lettres écrites à un provincial*", un libro scritto contro i Gesuiti, d'un potenziale moralmente e storicamente distruttivo. La prima di quelle Lettere (1656) fu opera su commissione, al servizio dei Giansenisti di Port-Royal perseguitati dai Gesuiti: una indagine, per noi antiquata, riguardante la *quaestio facti* e la *quaestio juris* (una controversia che avrà ancora lunghe ripercussioni). Nelle lettere successive, però, Pascal prese le mosse da lontano, ripercorrendo le offensive più massicce sferrate contro il probabilismo e contro la casistica della morale gesuitica. Con un linguaggio entusiasmante, la religione di Gesù Cristo (ma anche quella di Agostino) viene difesa dagli attacchi della religione cristiana predominante. Il libro conobbe un successo esorbitante, tale che, dopo che una traduzione

Tuttavia, ciò che in massima parte contribuì alla cacciata dei Gesuiti da Portogallo, Spagna, Francia, nonché dagli Stati italiani, portando infine all'abolizione ecclesiastica dell'Ordine, e cioè la questione finanziaria, ed inoltre la convinzione della dannosità economica dell'organizzazione, ebbe di nuovo a che fare con l'Illuminismo culturale, dal momento che la teoria dei fisiocratici era intrecciata – in tutta l'Europa – con la propaganda anticristiana.

Infine, si sarebbe dovuto esser ciechi per non vedere che gli Enciclopedisti attizzarono il fuoco quando seppero che nelle cancellerie si stava preparando un colpo di grazia ai Gesuiti. Solo che le cose non erano così semplici come le rappresentano le fonti cattoliche e anticattoliche. Allorché l'Ordine venne soppresso, proprio Federico il Grande gli concesse una repubblica, quasi uno Stato libero, sul territorio della Slesia; e, dopo la rianimazione dell'Ordine, proprio l'imperatore Francesco d'Austria non ne volle sapere dei Gesuiti. A tal punto l'Occidente era diventato non cristiano, laico, meramente politico, che l'atteggiamento nei confronti di quell'istituzione – che rappresentava pur sempre il braccio armato della Chiesa cattolica – era ormai pressoché indipendente da implicazioni religiose. Solo sulla carta, solo negli scritti per uso interno, e piuttosto sporadicamente, si discuteva ancora di controversie teologiche, come ad esempio del famigerato probabilismo dei Gesuiti.

---

latina ne ebbe ampliato l'effetto per tutta l'Europa, venne messo al rogo dal boia (1660).

Parlando di Pascal, è senz'altro lecito pensare a Kierkegaard che, pure col suo "Aut-Aut" (1843), si prefisse di salvare il Cristianesimo delle origini, giungendo ad un radicale rinnegamento. Questa fase d'una critica di ogni teologia (dopo la critica dei teologi gesuitici), è tanto più sconcertante e inquietante nei "*Pensées*", in quanto quest'opera contiene solo frammenti che Pascal aveva annotato, negli anni della malattia, nella prospettiva d'una Apologia del Cristianesimo. Nondimeno, io mi azzardo ad asserire che, anche qui, Pascal restò fedele a se stesso, e che a torto il suo pensiero viene rivendicato dalla ortodossia cattolica. Sulla natura dell'uomo, a mio giudizio, egli pensa altrettanto scetticamente, con altrettanto cinismo, come prima di lui, e accanto a lui, avevano fatto solo Hobbes, Montaigne e La Rochefoucauld; non è possibile spingere oltre il disprezzo per l'uomo.

Pascal resta uno scettico anche di fronte alla ragione: un filosofo autentico è colui che si prende beffe della filosofia. Si afferma, d'altra parte, che Pascal abbia voluto ricondurre gli uomini alla fede attraverso il dubbio. Il che, semplicemente, non corrisponde al vero; la fede anzi – ecco il suo insegnamento – non può essere messa al sicuro né mediante la tradizione, né dalla riflessione, e neppure dal desiderio struggente del cuore, con le sue "ragioni" irrazionali. Per il matematico Pascal, la fede in Dio è – nulla di più e nulla di meno – che un calcolo di probabilità, come l'oggetto d'una scommessa. Palesemente, Pascal stesso è incline a credere all'esistenza di Dio, essendo disposto ad azzardarci una scommessa. Il cui senso è suppergiù questo: "Che il Diavolo mi porti, se non esiste un Dio"; che a me non sembra essere integralmente il linguaggio d'un cristiano credente.

Come i Gesuiti costituirono, fin da principio, un esercito al servizio del papato politico (non certo un Ordine religioso vero e proprio), così anche l'intero movimento che portò all'abolizione dei Gesuiti non rappresentò un aspetto della liberazione dello spirito religioso, bensì un'azione squisitamente politica. Il fatto che avessero predicato realmente il regicidio, quando i sovrani erano potenti, contribuì al loro tramonto più del fatto che essi – qualificandosi col nome di Gesù – avessero contribuito, più di tanti altri, alla falsificazione del Cristianesimo.

Gesuiti perseguitati – Avversari decisi del cristianesimo, come Voltaire e Federico il Grande, presero nondimeno le difese dei Gesuiti perseguitati dai confratelli. Tra i Gesuiti vi furono (dopo la loro abolizione) non solo frivoli pensatori liberi, analogamente agli abati della buona società, ma anche ateisti dichiarati. Uno di questi fu il famigerato gesuita apostata Giuseppe Cerutti, che nell'Assemblea Nazionale pronunciò le patetiche parole: "L'unica cosa di cui proverò rammarico, nell'ora della mia morte, sarà di lasciare ancora una religione sulla faccia della terra." Piaceva a Cerutti, peraltro, conformarsi alle opinioni del giorno. Già nel 1794 si era detto disposto a pronunciare il giuramento richiesto dal Parlamento: di considerare empio e senzadio il proprio Ordine, e di avere sciolto ogni legame con gli ex confratelli e superiori. Questa disponibilità all'apostasia sembrò spregevole persino al Procuratore generale, destinato ad accogliere il giuramento. Quando Cerutti ebbe sottoscritto la formula e chiese, tutto servizievole, che cosa vi fosse da firmare ancora, il funzionario replicò con arguta malizia: "Eh, ci sarebbe ancora il Corano; ma non ce l'ho qui sottomano". Inaffidabili a tal punto furono molti Gesuiti, negli anni in cui lo Stato cessò di proteggerli.

Gesuiti e scuola – Loyola non era stato certo un ipocrita quando – da asceta e condottiero quale fu nel contempo – si era richiamato, istituendo il suo Ordine, al dettato personale d'una divinità, cioè della Vergine Maria, e quando giudicava il modo di vivere degli antichi anacoreti abbastanza esemplare per fondare oggettivamente su di esso un regolamento di Esercizi spirituali, semplicemente per l'apparenza, eppure in maniera psicologicamente molto efficace... e nemmeno i successori Generali dei Gesuiti dovevano essere degli ipocriti, quando rinunziavano ai titoli di cardinali e papi, convinti però di tenere in pugno il dominio sul mondo attraverso la Chiesa nel ruolo di unica salvatrice.

Ma quando la Santa Alleanza si coalizzò col papa, per affidare alla collaudata Compagnia di Gesù la battaglia contro la Rivoluzione e assegnando ad essa, per

soprammercato, la lotta contro la miscredenza, allora quantomeno, da parte dei prìncipi laici, non vi fu che pura e semplice ipocrisia. Altrettanto da parte della dirigenza gesuitica. Il nuovo motto dominante fu: la scuola, il sistema formativo e l'istruzione ad ogni livello, doveva essere interamente sottomessa alla Chiesa. Il fatto è che il Loyola credente nei miracoli (non avendo una nave, voleva raggiungere la Terrasanta per mare con una tavola!) aveva già concepito l'idea moderna di riconquistare il potere perduto con l'organizzazione della scienza; vero è che lui, il signorotto, aveva colmato con zelo le lacune della propria formazione, ed è vero che il Gesuiti avevano prestamente intrapreso a ridurre le scuole in loro potere; ma solo adesso si sforzarono, spesso con illusori successi, di fare propri i metodi delle scienze naturali e umane.

Dall'interno dell'Ordine, nei quasi quattro secoli della sua esistenza, non è uscito nessun ricercatore ragguardevole, e del resto nemmeno un personaggio che si fosse potuto confrontare con Loyola nella personalità. Tuttavia, dopo la restaurazione della monarchia francese e della Compagnia di Gesù – quindi dopo la disonesta coalizione fra Stato e Chiesa – vi fu nell'Ordine dei gesuiti una sorta di speciale sezione, i cui membri furono addestrati appositamente alla reazione nella scienza. Particolarmente in Italia, Francia e Germania. Avvenne nei campi della scienza naturale, della storia e della filosofia. Il tutto venne definito come una battaglia da affrontare con armi intellettuali, usando lo scetticismo contro l'agnosticismo, e mutuando dalla libera ricerca l'una o l'altra astuzia della ricerca. Nel 1843, a Parigi, la sfrontatezza di questa reazione gesuitica – che perseguiva ancora gli obiettivi della Santa Alleanza e sperava di riconquistare la scuola – condusse a tempestosi confronti all'interno del Collège de France. Un suggestivo e leggibile monumento di queste lotte, che ricordano il Medioevo, sono le lezioni di Jules Michelet e di Edgar Quinet, pubblicate sotto il titolo "I Gesuiti".

Il fatidico anno 1848 non pose fine, per la verità, alla contro-rivoluzione della poco santa Alleanza, stretta tra prìncipi e Gesuiti; nondimeno, un evento politico che andava lentamente crescendo fece cambiare il fronte d'attacco. Dappertutto, nell'Europa occidentale, i proletari (che inizialmente si chiamavano operai) si andavano compattando in un nuovo partito, denominato del Quarto Stato; i loro scopi iniziali erano comunistici o almeno anticapitalistici, internazionali e, già per questo, ostili al moderno Stato nazionale; e solo perché i capi politici avevano stretto la loro alleanza con la Chiesa diventata gesuitica, nella buona e nella cattiva sorte, ebbene, quasi solo per questo motivo i socialdemocratici (per i quali la religione avrebbe dovuto essere affare privato), divennero anch'essi ostili al clericalismo.

Il partito, in quanto tale, diede spesso un benevolo ascolto alla propaganda della Chiesa; ciò nonostante, la maggioranza dei membri del partito divennero tanto atei quanto – a chi eredita 15 secoli intrisi di clericalismo – sia mai possibile svincolarsi dalla credenza in Dio senza una propria elaborazione intellettuale. A loro volta, i socialdemocratici ripetevano solo parole – parole d'ordine d'un materialismo dogmatico – che essi ritenevano parole di libertà. Allo stesso modo, costoro (a giudizio di Marx) si facevano letteralmente turlupinare dai fautori del libero scambio [Freihändler], solo perché il loro nome iniziava con "frei" [libero].

5. Il Socialismo

E dunque, come durante il Settecento, l'ateismo sarebbe rimasto confinato ai ceti anche intellettualmente superiori; esso non sarebbe divenuto – in modo chiaro o indistinto – patrimonio comune della massa, se dopo la Rivoluzione francese, in maniera intermittente, grazie al potere delle condizioni economiche, non si fosse imposta la nuova idealità, indipendentemente dal lavoro scientifico dei secoli: il Socialismo, che sulle prime mirò a migliorare la situazione disperata dei lavoratori del braccio e, subito dopo, a riscattare il mondo intero.

Epoca delle macchine – Durante la grande Rivoluzione, il Terzo Stato aveva vinto, a dispetto di ogni successiva reazione; però aveva dimenticato completamente che il Quarto Stato – vale a dire la sconfinata massa dei diseredati – aveva fornito servizi essenziali nella realizzazione della Rivoluzione e delle sue guerre. E la massa degli indigenti, ora, stava ancora peggio che prima del 1789 perché, con imprevedibile rapidità, alla rivoluzione politica stava subentrando una rivoluzione mondiale dell'industria: l'età delle macchine. Questa andò trasformando i lavoratori del braccio in schiavi dei proprietari delle macchine, cioè dei capitalisti; mai, nemmeno sotto l'egemonia delle corporazioni medievali, gli operai erano stati schiavizzati in consimili dimensioni.

Nemmeno i servi della gleba, o schiavi, nell'età di Voltaire; quando erano stati portati a termine tutti i calcoli sulla meccanica del cielo (il libro di Kant era uscito nel 1755); già erano state poste le basi, attraverso la scienza matematica, per una teoria della tecnologia meccanica terrestre, ma – nella pratica della vita quotidiana – tutto era rimasto fermo alle condizioni patriarcali degli artigiani. Solo la liberazione del Terzo Stato (del cittadino col suo capitale) garantiva ai nuovi imprenditori la libertà di arricchirsi ulteriormente, generando in molti modi la brama di moltiplicare altrettanto rapidamente il denaro guadagnato facilmente con la speculazione.

Nei primi decenni dell'èra delle macchine, la grandezza delle aziende e il profitto assoluto dei capitalisti non erano stati così sconfinati come oggi, ma la miseria fisica e morale degli operai e delle loro famiglie era tanto più spaventosa; e i padroni delle fabbriche – i nuovi baroni industriali del Terzo stato – non

avevano ancora paura alcuna delle insurrezioni dei lavoratori, così come, in precedenza, i baroni latifondisti del Primo stato non avevano avuto paura dei contadini, né dei salariati maltrattati; solo che i lavoratori della terra dovevano pure, per mero egoismo, essere risparmiati un poco, mentre l'offerta dei lavoratori della fabbrica, donne e bambini, era abbastanza massiccia da consentire i più miseri salari di fame. Persino bambini di tre anni (così si racconta) venivano abusati per svolgere lavori di più ore; mai la vita di uno schiavo, o anche d'un animale domestico, era stata oggetto di sfregio e disprezzo a tal punto.

Così ebbe inizio il movimento dei lavoratori, che ai nostri giorni è lontano dall'essere concluso. Si ritorceva allora, contro la religione cristiana, il fatto che essa – durante il millennio e mezzo della sua egemonia – era divenuta sempre di più il loquace portavoce dei governanti; le si rinfacciava di non aver offerto ai diseredati, agli umiliati e offesi della terra, neanche un presentimento della religione di Gesù Cristo.

Nella Rivoluzione inglese del 1648, avevano giocato ancora motivazioni teologiche; nella Rivoluzione francese del 1789 si era ammutolito qualsiasi motivo religioso, ancora prima che il Cristianesimo fosse formalmente abolito. Vero è che la Restaurazione ripristinò ipocritamente la Chiesa nei suoi antichi diritti, ma nella realtà il suo prestigio era ormai logorato. Le masse ribelli dei lavoratori pensavano ormai solo a potersi riempire lo stomaco; e solo i capi istruiti dell'intero movimento, affascinati dal retaggio linguistico della scienza e della letteratura, restarono fedeli alla consuetudine di usare concetti religiosi quali punti di avvio delle loro dottrine, essendo anch'essi in fondo ostili alla Chiesa o negatori della divinità. Ciò che restava della religione, non erano che vacue parole d'ordine del tipo: un cristianesimo nuovo, una filosofia umanitaria.

Affare privato – Per il momento, lo sviluppo finiva nella consapevole indifferenza verso le Chiese; per un millennio e mezzo la religione – pur nella lotta contro il rischiaramento ereticale, deistico e addirittura libertario – era sembrata la più importante faccenda dello Stato; adesso la religione, alquanto insinceramente e tuttavia in maniera devastante, veniva dichiarata una questione privata.

Questo Socialismo senza Dio prendeva le mosse dalla Francia sconvolta dalla Rivoluzione per estendersi a tutto l'Occidente; penetrava anche in America, Asia e Australia, e diventava in Germania – come 300 anni prima con la Riforma – una rigida fede dogmatica: la nuova religione della Socialdemocrazia. Nelle sue utopie si nascondeva sempre qualcosa del sommario radicalismo francese, che in Francia (e poi specialmente in Germania, grazie alla perspicacia

ebraica), veniva immesso in un sistema seducente. Un entusiasmo sincero, trascinante, c'era nel radicalismo francese come nella tedesca smania di sistema; in entrambe, però, si percepiva un grave difetto di senso realistico.

Solo una fede fanatica, quindi una religione, aveva suscitato, già sotto il Direttorio, il sedicente putsch comunista, che la spregevole banda dei potenti trafficanti adoperò con espedienti plateali contro i giacobini superstiti, per poter inscenare processi ad alcuni imbonitori e moralisti; dal profondo dell'animo, senza scrutare il passato il presente o il futuro, il sincero egualitario Caius Grachus (dal vero nome François Noel) Babeuf aveva intrapreso quel colpo di stato (appoggiato da qualche *agent provocateur*) del governo, e aveva espiato poi la sua "colpa", subito dopo la condanna, con la tragicommedia di un suicidio pubblico (1797); e trovò dei discepoli, i quali non seppero tuttavia guardare oltre il comunismo brutalmente platonico dell'èra del Terrore. Fino a questo momento, il Socialismo non era stato ancora pensato, anzi neppure contemplato. Il socialismo politicamente realistico, s'intende, che per lungo tempo non si rese ancora conto di essere apportatore di un nuovo vangelo, anzi d'un nuovo dogma, ai lavoratori dell'èra delle macchine.

Owen – Una posizione eccezionale tra i maggiori esponenti socialistici l'occupò soltanto il glorioso fondatore del Socialismo inglese, il patriarca degli opifici di New Lanark in Scozia: l'industriale socialista Robert Owen (1771-1858). Anche lui, che univa il senso realistico degli inglesi con le grandi intuizioni del cuore, era in rotta con la Chiesa. (Da notare che il primo riformatore fondiario, Charles Hall, vissuto tra il 1745 e il 1825, era ancora clericale.)

Owen era stato spinto dal suo amore per l'umanità ad operare con il pensiero e con l'azione per una nuova forma della società, a proporre per la prima volta i problemi d'una personale protezione dei lavoratori e d'una generale borsa del lavoro, dedicando totalmente la sua vita al nuovo ideale della cooperazione. Molti tentativi utopistici furono per lui un fallimento; ma le sue istanze principali s'imposero, tanto che, essendo festeggiato in vecchiaia dai lavoratori e da molti governanti, avrebbe potuto sentirsi vincitore, se non fosse stato perseguitato dalla Chiesa Alta britannica e dai suoi scribacchini con ogni sorta di calunnie e menzogne. (Sulla sua personalità e le sue idee ci si può ben documentare grazie al bel libro di Helene Simon.)

Come scrittore, Owen aveva iniziato nel 1816 la sua attività di agitatore politico, che proseguì oltre il suo ottantesimo anno, proclamando già un anno dopo (eccitato da calunnie sacerdotali) una lotta appassionata alle religioni dominanti. Sua moglie stessa, educata in maniera rigorosamente calvinista,

si spaventò della miscredenza del marito. Owen respingeva tutti gli assiomi di tutte le confessioni cristiane, essendo profondamente persuaso che il Cristianesimo – contrariamente a tutti i proclami retorici di religiosi e clericali – avesse promosso solo insofferenza tra i popoli e sfruttamento dei ceti poveri, e che tutte le confessioni cristiane fossero sempre forze disgregative. Ma questo atteggiamento negativo non soddisfaceva neppure lui. Al pari dei più puri condottieri del Socialismo (tra i quali io non posso annoverare l'ambizioso e avido Lassalle), Robert Owen si sentiva vocato alla missione di messia, di fondatore della nuova religione razionale dell'amore del prossimo.

Le parole della trascorsa èra teologica continuavano ad agire ancora in modo talmente irresistibile, che Owen (come del resto tutti gli scrittori esponenti del Socialismo laico) appesantì la loro creativa dottrina coi morti simboli del vecchio linguaggio; costoro sapevano benissimo che nessuna ricerca umana poteva darci una qualunque informazione sull'essenza e le qualità d'un essere superiore, ma parlavano ciò nonostante di venerazione verso l'Essere supremo, e amavano definire questo balbettamento, da esseri inferiori, come "religione dell'avvenire".

Saint-Simon – Uomo di tutt'altra indole fu il francese che al Socialismo diede il nome più appropriato per molti decenni: il conte Henri Saint-Simon (1760-1825), nipote del famoso memorialista, il duca di Saint-Simon. Il conte non fu uomo esemplare nella sua condotta di vita: dinamico e operoso, prima di scoprire l'ideale del miglioramento del mondo come sua missione, sfrenatamente ambizioso per tutti i raffinati piaceri della vita, trafficante e speculatore finanziario nel pieno della Rivoluzione, disposto in povertà ad ogni lavoro e ad ogni elemosina, scialacquatore nei momenti di opulenza; sempre pronto, da "grandseigneur", a mettere la propria borsa a disposizione dei dotti del suo tempo. Ricaduto nell'indigenza, visse (dal 1805 al 1810) dei risparmi di un ex servitore. Quando poi, diventato famoso per i suoi scritti, ma restando pur sempre dipendente dalla benevolenza dei suoi estimatori, non riuscì a sopportare le ristrettezze d'una esistenza modesta, fece un tentativo di suicidio (1823); il poeta Halévy, suo amico, cantò allora "*Un jour il voulut, rejetant cette vie, aller se plaindre à Dieu*". Un altro ebreo, un banchiere, lo sostenne generosamente negli ultimi due anni della sua vita.

Anche Saint-Simon, che sembrava nato per fare l'artista, fu un miglioratore del mondo, uno dei più arditi, che predicava la distruzione di tutte le religioni; ma la predicava, appunto, in quanto anche lui vedeva il nuovo messia nella sua stessa troppo umana personalità. E il sansimonismo – consolidatosi attraverso

l'opera del discepolo Bazard – era incline a vedere nel futuro del Socialismo quasi una nuova teocrazia, anzi uno Stato di Dio, il cui dio nessuno conosceva, e i cui santi dovevano essere i sommi sacerdoti della scienza e dell'industria; i condottieri sulla via della felicità vengono denominati addirittura "*dépositaires de la religion*". Per farla breve, non si era ancora maturi per rinunziare né alla parola "dio" né alla parola "sacerdoti".

EMANCIPAZIONE DELLA DONNA – Tra gli effetti del socialismo aconfessionale, uno dei più radicali è che il rapporto tra i sessi – seguendo diversissimi percorsi mentali – si discostava qua e là dall'ipocrisia della monogamia cristiana, e che nelle diverse situazioni annunciava solo una blanda dissolubilità del matrimonio: o l'emancipazione della donna, o addirittura l'emancipazione della carne. Agli occhi dei contemporanei ortodossi, tutte queste innovazioni dovevano necessariamente apparire empie e blasfeme. Mi porterebbe troppo lontano se cercassi, a questo punto, di dimostrare come, sia Owen sia Saint-Simon, pervenissero ai loro nuovi ideali della famiglia e del matrimonio lottando contro il tradizionale, troppo cristiano concetto di proprietà, nella lotta cioè contro il diritto di successione, vale a dire contro la miseria ereditaria. Già Owen aveva scrutato a fondo le relazioni tra il matrimonio tradizionale e i pericoli sociali della proprietà privata, definendo con terribile sarcasmo i matrimoni d'interesse come nozze pretesche (*mariages of the Priesthood*); a codesti matrimoni sacerdotali, Owen attribuiva la colpa maggiore dell'egoismo all'interno delle famiglie e della prostituzione al di fuori della famiglia.

Solo la possibilità e la comodità della separazione può condurre ad un matrimonio autentico. In Francia, dove da sempre la vita sessuale era un affare molto più pubblico che in Inghilterra, il grido per l'emancipazione della donna risuonò molto più forte e più fragoroso; ed esso venne lanciato dapprima – sia ben chiaro – non già dalle donne, bensì da uomini avidi. Per il Sansimonismo fu certamente una sfortuna che uno dei maestri di questa scuola, dopo la morte di Saint-Simon, cioè il losco Père Enfantin (1796-1864), lanciasse nella massa questa non cristiana agitazione, gettando discredito sulle idee sociali di Bazard, e fornendo così al governo francese un provvido pretesto per reprimere il sansimonismo. Detto per inciso, quel Père Enfantin non fu un religioso, ma uno speculatore a tutto tondo; ottenne l'appellativo di "Père" perché, essendo tra i dirigenti d'una società segreta, faceva parte dei suoi "*pêres suprêmes*" e, in questa funzione, si arrogava qualunque libertà sessuale. Anche lui, dunque, una specie di messia!

Sansimonismo – Nella critica dell'ordinamento sociale esistente, e nel lavoro per costruire una società migliore, si assomigliavano pure i due non cristiani, eppure molto diversi, Owen e Saint-Simon; entrambi vedevano l'unica salvezza in un progredire scevro da pregiudizi, fuoriuscito ormai dalla società cristiana. Erano sicuri del progresso, sicuri che non si potesse retrocedere. Owen aveva detto: "*We cannot now return to our former state*"; e Saint-Simon incalzava: "*Le seul moyen pour nous de sortir du bourbier est d'aller en avant*". Eppure la pensavano in modo assai diverso (benché fossero entrambi non cristiani) sul cosiddetto spirito della storia. Nel suo pragmatismo, l'inglese mirava a creare un futuro, senza curarsi del passato. Saint-Simon era più razionalista quando presagiva e credeva (ritenendo la storia una scienza della natura, quasi equivalente all'astronomia e alla chimica) nelle leggi storiche, e poneva così le basi per la falsa concezione della storia che presto avrebbe portato in Auguste Comte a costruzioni tanto acute quanto fantastiche, e più tardi, con Karl Marx, alla fiducia nell'ineluttabilità d'una rivoluzione mondiale.

Eppure, prescindendo da questa insistenza sulla necessità di ogni accadimento, che egli scambiava solo con il dominio di leggi storiche, Saint-Simon ebbe una profonda intelligenza del significato della spiritualità per lo sviluppo della civiltà. Insieme coi suoi migliori discepoli, aveva compreso per la prima volta ciò che costituiva il valore del Medioevo di fronte alla lacerazione della nostra generazione: l'unità di vita e di visione del mondo. Le genti del Medioevo non ebbero una cattiva coscienza, per tutto il tempo almeno in cui credettero davvero al fondamento cristiano della propria esistenza. Tutte le strutture esistenti tra gli uomini erano state istituite sui fondamenti della religione; tutte quelle istituzioni vagavano ondeggiando nell'aria da quando si era cominciato a dubitare della fondatezza della religione, e prima di riconoscere che la nuova dottrina (e segnatamente quella della concezione materialistica della storia) era in realtà una nuova fede; era un nuovo dogma, abbinato ad una nuova forza di seduzione. Era insensato voler creare un surrogato per quella fede, che era stato il fondamento del lavoro umano. Per esser chiari, le moderne scienze dello spirito non si lasciavano così facilmente trasformare – dandogli magari una tinteggiatura religiosa – nei nuovi pilastri della società.

Fourier e Proudhon – Intellettualmente inferiore, moralmente più integro di Saint-Simon, fu il suo alunno Charles Fourier (1772-1837), che per alcuni anni succedette al Sansimonismo nella buona opinione pubblica dei radicali francesi. Fourier fu estremamente superstizioso della parola, sia nella sua soggezione ai vecchi concetti, sia nella creazione di una nuova terminologia.

Per giunta, era più utopista che sognatore: uno che credeva di calcolare quando sognava. Va da sé che si ritenesse un specie di redentore del mondo, il messia chiamato da Dio. Andato in malora come commerciante a causa della rivoluzione, si credette predestinato a convincere il mondo della viziosità del commercio. Dal 1808 in avanti (per non parlare dei suoi scritti d'esordio) pubblicò senza tregua libri sull'organizzazione della nuova società; allorché morì nella più nera miseria, gli sopravvissero solo pochi seguaci e moltissimi beffeggiatori. Il suo ideale cooperativo – il comunismo dei falansteri – si arenò in esperimenti fallimentari. Ma sarebbe un torto insopportabile liquidare lo spirito di questo ribelle impolitico con giudizi di questo tipo: megalomania, oppure follia religiosa. Per il semplice fatto che da lui emanarono troppi e troppo forti impulsi.

Completamente non clericale, nella sostanza anzi non cristiana, è in Fourier la critica della vita sessuale e famigliare; si avvertono già le voci che (due generazioni più tardi, grazie all'opera di Ibsen) costringeranno all'ascolto i ceti sociali più elevati: salvezza della società attraverso la liberazione esteriore ed interiore della donna.

Lo spirito più raffinato tra i socialisti francesi, non comunista, piuttosto un anarchico, e in quanto tale guida esemplare per Gustav Landauer, fu Pierre Joseph Proudhon (nato il 1809 e morto il 1865, dopo lunghi anni di declino). Legato in giovinezza da amicizia con Karl Marx, e poi, dopo attacchi smodati, inimicatosi con lui, fu comunque uno splendido scrittore, che conservò la sua libertà anche nei confronti della vigente scienza linguistica. La rivoluzione del 1848 lo rese celebre, ma la successiva reazione sotto Napoleone III annientò rapidamente lui e la sua opera.[18]

MARX – In Germania, molti decenni dopo il romantico sansimonismo, non vi

18. Dopo la morte di Proudhon, Marx proseguì spietatamente nei suoi attacchi. Con spirito scintillante mette in evidenza (1865) quanto miseramente Proudhon abbia interpretato Hegel, e in quale maniera, ancora più miserevole, abbia applicato la dialettica hegeliana. Molto tempo prima, Marx si era servito del filosofo contro Proudhon. "Con tutta sicurezza il signor Proudhon ha voluto incutere paura nei Francesi, buttandogli in faccia certe frasi quasi hegeliane ... In Francia egli ha diritto di essere un cattivo economista, in quanto lo si giudica un valente filosofo tedesco; in Germania, per contro, può essere un cattivo filosofo, in quanto è considerato uno dei più forti economisti francesi." ("*La miseria della filosofia*", 1847). Marx, tuttavia, sa encomiare già il libero pensiero religioso di Proudhon: "I suoi attacchi contro religione, chiesa, eccetera, possiedono un grande merito locale in un tempo in cui i socialisti francesi ritenevano conveniente essere superiori al voltairianismo borghese del Settecento e all'ateismo tedesco dell'Ottocento, in virtù della loro religiosità."

fu nessuna occasione politica per mettere alla prova le teorie del socialismo. Ma qui, con ricchezza di fantasia, e insieme di pacatezza, Karl Marx (1818-1883), ebreo di nascita, elaborò il sistema che rinunziava a qualsiasi connessione col cristianesimo (ivi compreso il sedicente comunismo del Cristianesimo primitivo), fondando la nuova costruzione del mondo sull'idea da un lato e ancorando, dall'altro, l'idea su una concezione materialistica della storia. Condizionato in senso economico-politico è, per Marx, qualsivoglia fenomeno mentale e spirituale, quindi anche la religione. Materialistica è la concezione di ogni fenomeno storico, di modo che l'intera concezione del mondo finì per diventare materialistica, moderatamente non spirituale.

I lavoratori francesi potevano, in quanto socialisti, sentirsi ancora cristiani. Gli operai tedeschi, giurando su Marx e Lassalle, volevano invece espellere il bisogno religioso. Inoltre Marx (oltre che da Ruge, Bruno Bauer e Feuerbach) traeva ispirazione anche da Comte, come sappiamo più esattamente da un'indagine di Masaryk. E così la socialdemocrazia internazionale (ancora oggi, malgrado tutte le lotte interne nell'orbita di Marx) è un derivato della Rivoluzione francese, eppur tuttavia, nella sua ostilità verso religione e chiesa, ammaestrata e allevata da ebrei tedeschi. Lo stesso Marx ha considerato più tardi le questioni della fede come una faccenda privata, che non riguardasse il partito; ma è facile constatare quanto egli – ormai quasi trentenne – fosse fanatico nell'odio per le religioni positive, e come addirittura aderisse con passione all'antiquata ipotesi truffaldina (rappresentata dal Libro dei tre impostori).

Nell'"Archivio per la Storia del socialismo e del movimento operaio" (Vol. VIII, p. 389 ss.) Max Nettlau ha pubblicato estratti dai protocolli del più tardo "Kommunistich Arbeiter-Bildungsverein" a Londra. Da questa esposizione si deduce che Marx fu in quel tempo (1847) un fanatico avversario del Cristianesimo e che, nel suo fanatismo, aveva smarrito ogni misura critica. Nella seduta del 30 novembre, Marx ragguaglia sul libro appena uscito di G. F. Daumer "*Die Geheimnisse des christlichen Altertums*" //I misteri dell'antichità cristiana//, che credeva di aver dimostrato – né più né meno – che i cristiani avevano macellato davvero delle persone, mangiando carne umana e bevendo sangue umano nel pasto eucaristico, che il Cristianesimo delle origini era stato un misticismo molochistico, che aveva predicato fin dall'inizio assassinio e morte, una divinità dal carattere più perfido, un febbrile delirio di negazione. Successivamente, riconvertitosi al cattolicesimo, Daumer avrebbe ritrattato tutte codeste accuse, attribuendo quelle nefandezze a certi eretici, e non più ai cristiani dell'ortodossia.

Marx fu tuttavia affascinato dall'ipotesi di Daumer; essa aveva finalmente

indagato il culto pratico del cristianesimo, dopo che la filosofia tedesca aveva fino allora fornito soltanto una critica della religione e dei suoi fondamenti. Il libro di Daumer spiegava a sufficienza perché i Romani, che peraltro tolleravano tutte le credenze, avessero perseguitato i cristiani, e perché più tardi i cristiani avessero distrutto tutta la letteratura pagana rivolta contro la setta cristiana. Per opera di Daumer, il cristianesimo subiva intanto il colpo di grazia. (Il protocollo, in questo punto, è molto impreciso). La vecchia società volge al termine, e l'edificio dell'impostura e dei pregiudizi sta per crollare.

Non ha particolare importanza il fatto che il libro di Daumer fosse acquisito per la Biblioteca dell'Arbeiter-Bildungsverein dietro raccomandazione del redattore; ma è rilevante invece che Karl Marx, sulla trentina, solo un anno prima che uscisse il "Manifesto del Partito comunista", fosse entusiasta e acritico abbastanza da approvare e raccomandare l'imbrattamento della storia operato da Daumer, tanto libertario quanto falso. Più tardi, egli mitigherà il suo fanatismo anticlericale, pur mantenendo il suo ideale entusiasmo; e l'alleanza, che proprio i marxisti avrebbero concluso 50 anni dopo con la Chiesa, relativamente alla questione scolastica, ben difficilmente avrebbe trovato il suo consenso. Personalmente, in effetti, Marx fu un socialista ateo.

Ebraismo, cristianesimo e comunismo – Non è un caso, e ancor meno è un segno di diabolica perfidia degli ebrei, che il socialismo freddo, conseguente e teoretico, della socialdemocrazia tedesca (e in particolare la stravaganza eccentrica, e talora veramente antinazionale, della rivoluzione tedesca del 1918) fosse per molti versi opera di uomini e donne ebraici; Marx e Lassalle, che conoscevano il cristianesimo solo dall'esterno, essendo ebrei assimilati, avevano solo aperto la strada. Ed io devo almeno accennare con poche parole a questa differenza tra il comunismo, o collettivismo del presente, e, dall'altra parte, le precedenti correnti, eretiche dal punto di vista cristiano, dello stesso genere.

Il sedicente Cristianesimo primitivo non può, senza una falsificazione della storia, essere chiamato comunista; amore del prossimo e carità non sono certamente comunismo; solo il possidente può essere un benefattore. Vero è che molti eretici dei secoli successivi amarono raffigurarsi in tal guisa il Cristianesimo delle origini; e questa immaginazione bastò per fare ogni volta, di questa uguaglianza di beni, un'istanza assoluta delle comunità eretiche. Anche l'istituzione di molti Ordini spirituali, che rifiutavano ai loro membri la proprietà individuale per arricchire maggiormente l'Ordine nella sua globalità, non dovrebbe essere assunta (in qualità di comunismo ascetico) sotto il concetto di comunismo; con ugual diritto si potrebbero definire comunisti i feudatari

delle origini e i più tardi capitalisti, che arricchivano i soli soci del proprio ceto, e miravano a trasformare gli altri in schiavi salariati.[19]

Anche minore, se possibile, fu la potenza mondiale del papato e il confluire di ogni ricchezza nella "mano morta", qualcosa di simile al comunismo; al socialismo di Stato non è lecito possedere alcuna mano morta. Erano pur sempre poveri diavoli – *poverelli* [in it. nel testo, N.d.T.] – quelli che per il loro gruppo, e quindi egoisticamente a loro volta, proponevano il Comunismo come una dottrina di Cristo, cercando spesso di realizzarlo in maniera predatoria: amore per il vicino povero, odio per i ricchi estranei al gruppo. Tali furono già i Circoncellioni africani del IV e V secolo, e tali furono nel secolo XI i Valdesi e altre sétte, tali i seguaci di Gioachino da Fiore; e altrettali, nel XIII secolo, Jakob von Maerlant nel suo poema "*Wapene Martijr*", come pure tutti gli scritti e i moti insurrezionali connessi col più radicale hussitismo, con la *Reformatio Sigismundi*, e con la guerra dei contadini. Solo la scoperta del diritto naturale e della statalità mondana attraverso il Rinascimento – parallelamente con la scoperta della leggi della natura – avrebbe sottratto lentamente il presunto fondamento cristiano all'ideale comunistico.

Le utopie di Tommaso Moro, di Campanella e di Bacone (per citare qui solo le più conosciute) sono romanzi politici non cristiani, nei quali Dio e Cristo altro non sono, in concreto, che ospiti estranei. Questo distacco delle teorie comunistiche viene perfezionato solo con la Rivoluzione francese, che infatti detronizzò anche Dio e abolì il Cristianesimo. Il partito dei Montagnardi tentò – col suo *Manifeste des égaux* – di applicare sul serio l'uguaglianza, e Marat fu ben conseguente quando volle cancellare dalla Costituzione la garanzia della proprietà individuale: "L'uguaglianza dei diritti esige logicamente l'eguaglianza dei piaceri, e solo allora il pensiero avrà pace." Ciò nondimeno, tentazioni e ricadute, intese a tentare una riconciliazione tra Cristianesimo e Socialismo, non sono cessate fino ai nostri giorni.

Menger – Tale tendenza persiste anzi fino ai nostri giorni, in un presente che ora – anticipandolo intenzionalmente – vorrei ricordare a scopo ammonitorio. Sul terreno d'un ceppo linguistico tedesco, lontano dai clamori della rivoluzione, lontano anche dalla fantasticherie di tutti gli utopisti, il giurista austriaco Anton Menger pubblicò, parecchi anni prima che scoppiasse la prima

19. Quello di spacciare lo Stato creato dai Gesuiti nel Paraguay come tentativo comunistico di uno Stato ideale, non è davvero più possibile dopo le ricerche di Gothein (1883); nell'America meridionale un Ordine capitalistico, che si diceva cristiano, sfruttò semplicemente i "selvaggi" nel nome di Gesù.

Guerra mondiale (1903), la sua "*Neue Staatslehre* //Nuova teoria dello Stato//, che avrebbe potuto diventare benissimo una guida per la Repubblica tedesca e austriaca. La riguardosa avvedutezza di Menger si manifesta particolarmente anche nella posizione che egli assegna alla religione nel suo Stato dell'avvenire. Egli vede chiaramente quanto sia burlesco che lo Stato, come è stato fin qui, affidi ad un medesimo educatore la cura di due realtà nettamente antitetiche, quali il culto e l'istruzione.

Tuttavia Menger è troppo tollerante per ripetere l'errore del 1793 e per mortificare la coscienza dei credenti con la violenta abolizione della loro Chiesa. È l'ottimismo che lo rende così tollerante. Nello Stato nuovo, la peggiore miseria finirà per scomparire, giacché ha avuto origine perlopiù dalla disuguaglianza sociale; di fronte alla fame di questo mondo, la religione non potrà più rinviare tutto all'altro mondo, e l'uguaglianza della formazione scolastica farà sì che sapere e verità possano essere un patrimonio condiviso, comune a tutti, come la luce del sole. Allora le religioni rivelate, quando verrà loro a mancare la protezione dei governanti, si dissolveranno a poco a poco, svanendo sullo sfondo. Ed è così incrollabile la rappresentazione del "buon Michele tedesco" [tradizionale figura simbolo del cittadino medio tedesco aspirante all'unità della Germania moderna, N.d.T.] in Anton Menger, valoroso inventore di un mondo nuovo, che in tutta serietà avanza l'esigenza di continuare a versare, alle diverse comunità religiose, le somme sconfinate che le loro abitudini cultuali e le loro tradizioni liturgiche richiedono; giacché questo fa parte del diritto umano all'esistenza. Eppure Menger ha visto bene, ammettendo come lo Stato moderno debba rinunciare a tante conquiste culturali, per non eccitare il malumore di potenti comunità religiose; ha visto bene, in breve, che persino lo Stato moderno seguita a riconoscere la Chiesa come sua padrona.

Senza discontinuità, insomma, il vino nuovo viene versato nei vecchi otri, dagli scienziati tedeschi non meno che dagli utopisti francesi; se però non si vuole accettare l'immagine delle vecchie botti, ci si rammenti delle liberissime parole che Lessing indirizzò a suo fratello Karl (2 febbraio 1774) per difendere il peculiare carattere della propria attività illuministica contro i piccoli berlinesi: "Non è l'acqua sporca, che da tempo non è più utilizzabile, quella che vorrei si conservasse; solo non voglio che la si butti prima che si sappia da dove prendere quella pura; solo non voglio che la si butti via senza scrupoli, col rischio che si debba poi bagnare il bambino nel liquame. E che cos'altro è mai – la nostra teologia riciclata dalla moda – rispetto all'ortodossia, se non letame liquido rispetto all'acqua sporca?".

Ci si ricordi sempre di questo passo e del successivo paragrafo, nella lettera a

suo fratello, ogni qualvolta accada di testare l'altezza spirituale di un Lessing. Certo, non si poteva far questione di altezza di prospettive tutte le volte che gli utopisti francesi in affanno mentale, e gli scienziati tedeschi in dipendenza intellettuale, intendevano che fosse conservata in tutti i modi l'acqua sporca della teologia.

Stammler – In numerosi scritti sul Socialismo, che non sono riuscito a leggere fino in fondo, si è tentata negli ultimi decenni una siffatta fusione di Socialismo e di Cristianesimo, spacciandola per politica. Uno dei più recenti fra quegli scritti merita più attenzione, perché il suo autore è Stammler, che tanto si è battuto per il "giusto diritto", oppure per l'insolubile compito di conciliare il diritto sostantivistico e mitologico col senso giuridico aggettivistico, realmente vissuto. Inoltre, le conferenze da cui è scaturito il piccolo libro, sinceramente idealistico, sono state tenute dopo la disfatta del 1918, quindi in piena libertà esteriore. Ecco il libro: "*Sozialismus und Christentum, Erörterungen zu den Grundbegriffen und den Grundsätzen der Sozialwissenschaft*" //Socialismo e cristianesimo, discussioni sui concetti e tesi basilari della sociologia// di Rudolf Stammler (editore Felix Meiner, Lipsia 1920).

Il difensore del diritto giusto ha diversi meriti nella purificazione dei concetti con cui giurisprudenza e socialismo avevano lavorato da decenni senza troppi scrupoli; certo non si sarebbe dovuto fare di Stammler un alunno di Kant, del Kant sistematico, dato che il suo giusto diritto è sempre un diritto relativo, non ideale; Stammler sarebbe un kantiano solo se (già vent'anni prima) avesse pensato al Kant della filosofia del "come se". Nel suo libro del 1920 egli è in realtà un avversario del movimento socialista, e respinge soprattutto (seppure senza critica approfondita) le dottrine della concezione materialistica della storia, in quanto sarebbero incompiute; in verità, Marx era pervenuto alla sua concezione materialistica del mondo, dopo aver riconosciuto materialistiche le motivazioni di ogni volontà economica; mentre Stammler respingeva la spiegazione materialistica dell'economia politica, e di tutta la storia, solo perché la sua visione del mondo era idealistica.

Cristianesimo e Socialismo – Da un idealismo nebuloso, Stammler arriva ad omaggiare la religione di Stato (posto che ve ne siano ancora) con una nota di petto così acuta, che perfino Menger aveva ritenuto non necessaria; la Chiesa, per la verità, non viene riconosciuta esplicitamente, tuttavia il Vangelo corrisponderebbe al meglio al volere giusto nei princìpi, dovrebbe sussistere soltanto in armonia col comandamento d'un Essere supremo, e quindi conciliarsi in

pieno col Socialismo. Ancora una volta percepiamo il tono increscioso che in Lotze e in Eucken ci spingerà alla contraddizione; e ancora c'è un capitolo, l'ultimo, intitolato "Il senso della vita". E qui il Cristianesimo viene definito la più sublime configurazione del sentire religioso mai esistito prima, la sua antica e mai senescente missione; Stammler, si noti bene, non rinuncia a dirsi uomo moderno: ovunque egli parla non tanto dei dogmi della Chiesa, ma del *nucleo* oggettivo, dell'imperdibile *contenuto* d'una dottrina cristiana, senza curarsi del fatto che la Chiesa lascia perdere nucleo o contenuto ogni qualvolta crede di avere le ragioni politiche per combattere il socialismo.

Il mio desiderio di seguire le relazioni tra socialismo e religione fino ai nostri giorni, mostrando alcune correnti cristiane e non cristiane, mi ha allontanato dai primi francesi e dalla straordinaria personalità che già all'inizio del movimento – in assoluta libertà da ogni religione rivelata – aveva creato una filosofia del socialismo e la filosofia del positivismo.

Comte – Nel contesto storico precedente, non avevo nominato questo condottiero francese del Socialismo, che non può invero reggere il confronto con Marx nell'efficacia riguardante l'economia politica, ma che disseminò certamente una semenza spirituale i cui frutti – ancora oggi – non sono ancora utilizzati a dovere: Auguste Comte. Da lui si continua ad imparare, in Inghilterra e in America, in Inghilterra e in Germania. La sua visione del mondo storico non fu inferiore a quella di Hegel; col suo positivismo, fu la vera antitesi al "movimento del concetto". Ma nemmeno Comte, ovviamente, era cascato giù dalla luna.

Sophie Germain – Oltre ai suoi noti maestri, Comte ebbe anche una precorritrice quasi dimenticata: la matematica Sophie Germain (1776-1831). Chi voglia conoscere questa nobile e forte signora francese, ne legga gli scritti filosofici (editi da Stupuy), o almeno lo studio "Sophie Germain" di Jerusalem. Fu una donna riservata, che solo tardi e con fatica si decise a pubblicare i suoi lavori specialistici, e persino le sue "*Considerazioni sulla storia delle scienze e delle arti*" si rinvennero solo nel suo lascito. La tripartizione della storia della civiltà, diventata un criterio interpretativo degli storici moderni grazie a Comte, si trova già in queste riflessioni: personificazione (feticismo o religione), teoria delle anime (metafisica) e razionale conoscenza della natura.

Non soltanto politico, non soltanto miglioratore del mondo, dunque, ma piuttosto promotore di filosofia (nell'accezione inglese e francese) volle essere, non senza fondamento, Auguste Comte (1798-1857) quando, dopo esser stato in giovinezza discepolo di Saint-Simon, negli anni tra il 1830 e il 1842 pubblicò

il suo *Cours de philosophie positive*, quale critica di ogni metafisica e al tempo stesso quale sistema d'una nuova religione che renda felice l'umanità, ponendo alla scienza, che egli chiamava appunto filosofia, questa missione: *voir pour prévoir*. Per quanto meschino sia voler inficiare l'efficacia di Nietzsche richiamandosi alla sua conclusiva demenza, a proposito di Comte (che da giovane era stato temporaneamente malato di mente) bisogna pure rammentare i successivi disturbi mentali. Altrimenti sarebbe inspiegabile come questo alunno della grande Rivoluzione – fortissimo nel sapere, nella razionalità e nella passione per la verità – abrogasse nel contempo tutta la teologia, e cercasse di fondare una nuova religione del *grand être* (umanità) e del grande feticcio (terra).[20]

Ma non accadde contemporaneamente; solo negli anni del suo innamoramento mistico (dal 1845 al 1857) Comte si smarrì in siffatte idee e, per giunta, in stravaganti precetti cultuali. Persino la sua sterile motivazione religiosa è tuttavia più sana dell'ultimo delirio religioso di Nietzsche, più sincera e libera addirittura dai religiosi travestimenti di Wagner. Comte non tradisce mai il suo stupendo pensiero storico-filosofico di fondazione: che la scienza deve superare inizialmente il periodo teologico, poi quello metafisico, per giungere al positivismo. Ci porterebbe troppo fuori strada rappresentare la genesi di questa concezione: abbiamo già accennato a Turgot e a Saint-Simon quali precursori di Comte; speciale attenzione meriterebbe anche il filosofo italiano G. Battista Vico. La definizione più pacata e tuttavia più chiara di quanto rimarrà del positivismo, mi sembra sia la celebre frase di Kirchhoff, secondo cui la scienza della natura può solo descrivere e non spiegare; Ernst Mach, sicuramente allievo e superatore di Comte, aveva espresso benissimo tutto ciò prima di Kirchhoff quando disse (in una conferenza del 15 novembre 1871) "Compito della scienza della natura è di scomporre i fenomeni più complicati in altri, quanto più possibile pochi e semplici. Così si riconducono insolite incomprensibilità ad ordinarie incomprensibilità."

20. A mio avviso, si dovrebbe stabilire una nettissima differenza tra l'acuta malattia cerebrale, che nel 1826 condusse nel manicomio del celebre psichiatra Esquirol l'esaurito e sempre affamato Comte e, d'altro canto, la demenza di cui egli cadde vittima nei suoi ultimi anni (a partire dal 1854). Poco dopo la prima *crise cérébrale* diede inizio e portò a compimento la sua principale opera in sei volumi: una prestazione colossale, che non tradisce traccia alcuna di demenza. Certamente sussistono relazioni corporee tra il primo disturbo cerebrale e le sfrenatezze degli ultimi anni (i culti della sua amata e della sua stessa persona); tuttavia i due fenomeni non si lasciano accomunare dall'identica immagine d'una determinata "malattia mentale"; in ogni caso, non senza una superstizione verbale di stampo psichiatrico.

J. S. MILL E COMTE – Solo dopo la morte di Comte, quando egli possedeva in Francia una comunità fin troppo devota, incominciò una critica in grande stile: i più importanti fra questi scritti sono di John Stuart Mill e di Littré. Stuart Mill, del quale dovremo occuparci più avanti, fa netta distinzione tra la ragguardevole dottrina (il suo fenomenalismo e relativismo) e i successivi traviamenti. Dei migliori libri di Comte, inoltre, egli contesta con ragione la terminologia alquanto aggressiva.

Stuart Mill rinvia spesso alla priorità e ai pregi dei grandi inglesi; ma celebra anche le conquiste del pensatore francese, il quale ha rappresentato per primo le tre fasi della mentalità teologica (feticismo, politeismo e monoteismo) in quanto naturale evoluzione della fede in una volontà aliena. Mill è inglese abbastanza, eppure così poco erede di Hobbes e di Hume, da cercare nel dichiarato ateismo di Comte le tracce precoci e mature che sembrano lasciare aperta la fede in un creatore.

Mill rileva ottimamente i piccoli errori di Comte nella grande e feconda classificazione delle scienze. In nessuna epoca, ad esempio, la matematica potrebbe aver attraversato un periodo teologico. "Probabile che nessuno abbia mai pensato che sia il volere di un Dio quello che impedisca a due linee parallele di incontrarsi, o faccia sì che due e due faccia quattro. E nessuno, certamente, ha mai pregato gli Dèi perché facciano più grande il quadrato dell'ipotenusa o più piccolo della somma dei quadrati dei due cateti." (J. S. Mill "*Auguste Comte e il positivismo*", 1874, p. 33). Il connazionale di Hume aveva buon gioco nello scoprire le debolezze nel concetto di causa di Comte, e a criticare il francese per la sua ignoranza della situazione religiosa inglese; così difende coi tradizionali luoghi comuni il Protestantesimo nei confronti col cattolico senza fede.

Solo nella seconda parte del suo scritto Stuart Mill si fa polemico, mentre nella prima parte si era accontentato di sortite contro Buckle e Spencer. Non si nasconde la megalomania di Comte, né il rovinoso influsso della sua passione per Clotilde de Vaux; e irride lievemente il sacerdote supremo del genere umano, che ha fondato una religione che non conosce alcun Dio. "Dicendo questo, abbiamo detto abbastanza perché nove decimi di tutti i lettori (in Inghilterra almeno) girino la faccia e chiudano le orecchie (...), e del rimanente decimo una grande parte, forse, volterà le spalle a tutto quanto porta il nome di religione."

E il britannico Mill è talmente libero da aggiungere: "Benché sappiamo in quale schiacciante minoranza noi ci troviamo, osiamo tuttavia pensare che possa esserci una religione senza fede in Dio, e che una religione senza Dio possa essere, perfino per i cristiani, una forma istruttiva e fruttuosa di meditazione." (p. 94) Presupposti di una religione sono solamente fede e sentimento, che

hanno autorità sui comportamenti degli uomini; tanto meglio, poi, se fede e sentimento si cristallizzano, per così dire, intorno ad un oggetto concreto. Per Comte, questo oggetto è l'esistenza del *grand être*. Ne risulta la dottrina morale dell'*altruismo*; Comte ha coniato la parola nuova per un concetto antico, estendendo in maniera conseguente il concetto anche agli animali.

Mill riconosce i fondamenti di questa religione senza Dio, ma non vuole saperne con ragione di quel meticoloso catechismo che Comte ha esposto con troppa sistematicità. "Il signor Comte è ebbro di morale", dice Mill (p. 99). E paragona gli eccessi di Comte con quelli di Calvino. Da questo momento, Mill non cessa di giudicare ridicoli i precetti cultuali di Comte; i quali non sono più ridicoli di altri culti, ma dovrebbero essere stati non meno noiosi delle esercitazioni religiose dei Teofilantropini, all'epoca del Direttorio. Di più. Le feste ricordano quelle del calendario repubblicano. Ma Comte – come si è detto – non dimentica mai il suo rigoroso ateismo; ciò che egli chiama preghiera consiste in una cerimonia commemorativa di persone che hanno ben meritato, nonché in una effusione sentimentale: la preghiera non è un'invocazione. In sacerdoti dello Stato monarchico vengono trasformati quei filosofi mal pagati che, per soprammercato, debbono esercitare l'arte medica.

I grandi ricchi vengono sgominati, ma Parigi diventa la metropoli religiosa del mondo. In realtà, Comte ha sognato la funzione d'un sommo sacerdote del mondo che – in misura molto più egemonica di Napoleone – avrebbe asservito corpo e spirito di tutti gli uomini della terra. Il sogno divenne delirio quando Comte "previde" che, dopo sette anni, sarebbe diventato ministro dell'istruzione e che, esattamente 26 anni dopo, si sarebbe compiuto il programma clericale e sociale del Positivismo. A siffatte profezie giunse magari attraverso la sua conclusiva superstizione dei numeri (che purtroppo si può definire ormai una scempiaggine), con le sue applicazioni allo stile e alla composizione di libri. "Altri rideranno, ma noi, di fronte a questo malinconico declino d'una grande mente, stentiamo a trattenere le lacrime." (Mill, p. 140). Mill conclude dichiarando Comte non meno importante di Descartes e di Leibniz, ma sembra non esserne onestamente convinto: "Fra tutti i pensatori straordinari della scienza, costoro furono i più consequenziali e perciò anche i più assurdi, dato che non indietreggiarono di fronte ad alcun risultato a cui sembrava portassero le loro premesse, per quanto potessero contraddire persino alla ragione umana." (p. 141)

Littré e Comte – Solo per la mia inclinazione verso una certa completezza vorrei aggiungere, in questo contesto, qualche parola sull'anticritica di M. P. E.

Littré (Cfr. *Auguste Comte et Stuart Mill*, 1867). Il sottile filologo francese, col suo sapere universale e la sua spregiudicata libertà di spirito, comprende l'inglese Mill meglio di questo Comte; riconosce l'importanza di Mill, ma ritiene che la sua giusta critica riguardi questioni secondarie; tuttavia, là dove si tratta di errori nella questione principale, la critica sarebbe ingiusta. Le assurdità di Descartes e di Leibniz sono le conseguenze dei loro metodi; in Comte, ogni espressione infelice sarebbe stata *contraria* al suo metodo, e per di più patologica.

Il punto cruciale è che Comte vuole *spiegare il mondo*, laddove il logico Mill esige la spiegazione dell'uomo, e pretende quindi più psicologia. In Littré, a questo punto, c'è un fraintendimento; il rinnovatore della vecchia logica, che motivava psicologicamente la logica indirizzandola sull'induzione, aveva bene il diritto di pretendere una gnoseologia psicologistica proprio dal Positivismo, che intendeva essere appunto una fenomenologia. Se solo l'esperienza dovesse soppiantare la visione del mondo teologica e metafisica, allora dev'essere tanto più saldamente fondata la psicologia dell'esperienza, oppure il positivismo non è ciò che si suole chiamare una filosofia.

Ora, in contrasto con tale concezione (si noterà che io sono fra quanti interpretano la dottrina di Kant come psicologismo), Littré afferma che gli inglesi e Kant hanno bensì creato una psicologia positivistica, ma non una filosofia; il soggetto è subordinato all'oggetto, e lo psicologismo è un vicolo cieco. Non sarà che l'esclusiva osservazione dell'oggetto, di cui il soggetto nulla sa, è una ricaduta inconscia nella metafisica? Littré sostiene, invero con ragione, che lo psicologismo non ha scelto con sicurezza tra materialismo e deismo, che il positivismo di Comte ha ripudiato molto più decisamente le istanze della prima causa; che Comte ha chiamato questa prima causa (ovvero lo "inconoscibile" di Spencer) definendola semplicemente "ignoto", escludendola così dalla sua filosofia dell'esperienza. Questa difesa di Comte è in qualche misura nel giusto, contro le incertezze di Stuart Mill; ma l'ateismo di Comte non è che un agnosticismo, giacché si limita a negare la possibilità di un sapere che riguardi Dio, senza avvicinarsi all'ateismo positivo di uno Hume.

Littré abbandona tacitamente la fondazione religiosa di Comte, e non rende giustizia al suo ideale socialistico. Per primo, Comte aveva ripensato fino in fondo – con animo ardente e con rigorosa scientificità – i due ideali fondanti del 1793: liberare l'umanità nel suo complesso dall'immaginazione di Dio, e farla salire per forza propria al massimo grado di soddisfazione dei sensi e dello spirito. Purtroppo, aveva compiuto tutto ciò soltanto con un "sistema".

La rappresentazione del ruolo svolto dal Socialismo dopo la Restaurazione

nella battaglia contro Dio mi ha naturalmente condotto a Saint-Simon, a Proudhon e a Comte, ossia alla storia della peculiare evoluzione culturale in Francia. Già ho dovuto ammettere di non poter sintetizzare l'evoluzione dell'ateismo in Occidente – per quanto riguarda gli ultimi cent'anni – in maniera altrettanto universale come per i secoli precedenti la Grande Rivoluzione. Per il semplice motivo che l'argomento non si può abbracciare nella sua totalità. Ed in più, perché mettere ordine in tanta materia si fa tanto più arduo, quanto più vicini a noi sono gli eventi. Dovrò quindi, per quanto riguarda la Francia inquieta, la conservatrice Inghilterra, la semiasiatica Russia e la caparbia Scandinavia, limitarmi ad alcune campionature, puntando ad una certa completezza, (naturalmente sempre lacunosa), soltanto per quanto riguarda la Germania, che realmente – in questo periodo – sembrò assumere la guida verso la libertà spirituale.

6. La Francia dell'Ottocento

"Per il popolo deve esser conservata la religione": rimase, questo principio, l'estrema saggezza del governo, dopo che contro la religione si fu sfogata ogni rabbia. Questa saggezza la vediamo operante ai nostri giorni (quasi 120 anni dopo), ora con pressoché palese cinismo, come nelle trattative di Napoleone col papa, visto che le sue asserzioni di sottomissione, oltre ai suoi spregiudicati comandi, non sono molto lontane da sprezzante ironia; ora in modi più o meno ipocriti, come in alcuni Stati tedeschi, e di recente soprattutto in Italia, dove si vorrebbe esorcizzare il diavolo della socialdemocrazia col Belzebù della religione; ed ora infine, in modi confusi e retrivi, nelle classi dominanti di Germania e Inghilterra, le quali si ritengono ancora moderne quando contrappongono alla superstizione delle masse il deismo del Settecento contribuendo, proprio per questo, a mantenere in vita la superstizione.

Anche in Francia non mancano questi scialbi deisti, e proprio ai nostri giorni la filosofia alla moda (quella di Bergson) sembra contrastare nei ceti superiori l'autentico culto francese della Ragione; non sarebbe impossibile che i Francesi – più di 150 anni dopo l'Enciclopedia e dopo il voltairiano "*Ecrasez l'infâme*" – tornassero ad essere devoti, così come, per motivi politici, perseguono la santificazione della Pulzella d'Orleans.

Cousin – Il cammino intrapreso dalle scienze umane francesi (in contrasto con la letteratura, generalmente assai sensuale) ci diventa più comprensibile quando osserviamo con quanta frequenza e remissione, in Francia, la filosofia ufficiale universitaria abbia assolto il servizio della controrivoluzione. L'antifilosofia cattolica vi si organizzò immediatamente (con Chateaubriand, Madame de Stael e Joseph de Maistre), e lo stesso Lamennais (1782-1854), dapprima papista fanatico, poi in apparenza "umanitario", rimase in fondo sempre cristiano e sbiaditamente cattolico; anche Destutt de Tracy (1754-1836), che per l'ironico uso linguistico di Napoleone tradusse col termine di "ideologia" ogni scienza dello spirito, fece ritorno ad un cauto eclettismo.

Ma il professore (secondo il modello tedesco) massimamente responsabile della "restaurazione" spirituale fu Victor Cousin (1792-1867) che, appena

venticinquenne, ebbe contatti personali con Hegel, Schelling e Goethe, esperimentò persino un carcere berlinese, insegnò dapprincipio un vago panteismo, schierandosi però successivamente per il diritto bellico, per l'assolutismo e per Cartesio, finendo per diventare persino Ministro dell'istruzione, dopo la Rivoluzione di Luglio. Scrittore ordinario di filosofia, abissalmente inferiore a Hegel sul piano spirituale, Cousin ha nondimeno dominato per decenni – nella stessa maniera di Hegel per la Germania – nelle Facoltà filosofiche della Francia. La Chiesa poté essere talmente soddisfatta di Cousin da trovare il coraggio disperato (una generazione più tardi, dopo l'istituzione della Repubblica del 1870) di proclamare, proprio nello spirito di Cousin, il santo Tommaso uomo dell'unica vera filosofia politica.

Ancora più soddisfatta la Chiesa poté essere del pretesco parolaio Elme-Marie Caro (1826-87), protagonista della commedia di Edouard Pailleron "*Le Monde où l'on s'ennuye*", il professore di filosofia che voleva interdire alla scienza – nel nome di Dio – il libero pensiero; e questo in mezzo ad un popolo tra cui viveva ancora Jean de Béranger (1780-1857), del quale giovani e vecchi cantavano ancora le belle canzoni mondane in lode della donna, del vino e di Napoleone, contro la Restaurazione e la Santa Alleanza, contro il dio dei bigotti ("*Le bon Dieu: A ces gens-là si j'ouvre un jour ma porte, Je veux, mes enfants, que le diable m'emporte*"). I nostri Lotze ed Eucken sono stati solo più dotti e più imbarazzati di quel Caro, ma non meno retrivi.

QUINET – Intorno alla metà dell'Ottocento, però, la "pubblica opinione" dominante nella filosofia francese era tutt'altro che arretrata. Il socialismo umanitario di Saint-Simon e Comte influenzava la Giovane Germania, il panteismo cristianeggiante della filosofia postkantiana tedesca si ripercuoteva sulla Francia. Qui si enfatizzava una moderna aconfessionalità, si flirtava col Protestantesimo e, in linea di massima, nei principali scrittori e poeti di Francia fu assai diffusa una superficiale liberalità. L'influsso tedesco si può osservare con chiarezza in Edgar Quinet (1803-1875) che più tardi – dopo la guerra del 1870, naturalmente – divenne nemico dei tedeschi, ma che in precedenza aveva dimostrato un'amorevole comprensione per la Germania storica (Herder) e contemporanea. Nel 1845 pubblicò un piccolo libro: *Le Christianisme et la Revolution française*. Quinet è talmente democratico da trovare spaventoso il principio "*Il faut un Dieu pour le peuple*"; ma non giunge d'altronde alla conclusione che anche il popolo debba liberarsi dalla religione, mentre esprime l'esigenza che tutto il mondo dovrebbe ridiventare religioso.

Secondo la sua interpretazione, un deismo cristianeggiante ed una sorta di

vangelo riformato stavano fin dall'inizio alla base dei deliberati della Costituente e della Convenzione; vero è che la grande Rivoluzione, inizialmente, non fu affatto teologica, bensì meramente economica, sociale e politica, e che la Costituente – liberissima di fronte alla monarchia – per lungo tempo non pensò ad alcun attacco contro la Chiesa cattolica. La quale è ancora religione di Stato, mentre i protestanti si accontentano di essere tollerati. La lotta alla religione scaturisce solo da provvedimenti politici. Si vuole infatti guadagnare il basso clero alla causa del rivolgimento, si vuole farlo uscire dalla libera elezione dei comuni, rompendo così il potere reazionario della gerarchia e facendo giocare (come si esprime il mezzo poeta Quinet) la croce di legno contro la croce dorata.

Il basso clero, sulle prime, si entusiasma addirittura per la causa della Rivoluzione; ma a Roma si punta sulla carta sbagliata. Cent'anni prima, durante la Rivoluzione inglese, i religiosi erano stati i monarcomachi più accesi; all'epoca della Rivoluzione francese il capo della Chiesa, uno straniero, si allea con tutte le potenze reazionarie, e la maggioranza del basso clero ubbidisce. Per sfortuna del re, che sopravvaluta l'influenza della Chiesa, rifiutandosi ripetutamente di dare la sua approvazione alla legge che obbliga i parroci all'osservanza dei diritti umani: è questo il vangelo nuovo, secondo il senso presunto del vangelo antico. Certo, il re era nel contempo in rapporto con le potenze straniere, come a Parigi si sapeva o si presagiva, e certo Parigi si trovava in estrema fibrillazione a causa della guerra e della fame; ma il 20 giugno 1792, allorché l'assalto alle Tuileries mise fine di fatto alla monarchia, la parola d'ordine pesava ormai con tutta la sua forza: il re non voleva la libertà religiosa del popolo.

Quinet interpreta la storia della Grande Rivoluzione in questi termini: la Convenzione, nella sua maggioranza, restò dell'idea (anche dopo la proclamazione della Repubblica e dopo l'esecuzione del re) che la Rivoluzione fosse di stampo evangelico; confermò la tolleranza di tutte le confessioni e la libertà di tutti i culti, tanto da ammettere una volta quale presidente un vescovo in pompa magna. La persecuzione dei religiosi e la ventata iconoclasta non emanarono infatti dalla Convenzione. Nella caccia alle streghe della Parigi rivoluzionaria non si vedono personaggi con chiari contorni, se non si tiene presente che la nuova religione dell'*être suprême* non fu una creazione del Parlamento, che il culto della Ragione (veramente ridicolo) fu una improvvisazione della Comune; e che la religione della Ragione assimilò rapidamente la smania persecutoria del cattolicesimo medievale. "Due epoche sussistono insieme, orrendamente congiunte: la logica sentimentale di Rousseau usa come strumento la mannaia della notte di San Bartolomeo."

La sete di sangue, lo spionaggio, ma anche l'universalità della Rivoluzione, rammentano il cattolicesimo. Quinet paragona la marcia trionfale dell'inno dei marsigliesi al bellicoso slogan "Dio lo vuole" delle guerre crociate. Ciascun partito colpisce l'altro con l'interdetto; e l'interdetto è la morte. Ciascun capopopolo è infallibile. Il Cattolicesimo è universalmente romano, la Rivoluzione è universalmente francese. Alla fine, la Rivoluzione elegge a capo supremo un non francese. Non c'è bisogno di aggiungere che tutte queste idee non dominavano tanto astrattamente, che Danton non fu giustiziato da Robespierre solo perché non credeva alla virtù e all'Essere supremo, e che nella lotta mortale dei partiti vi furono motivi altrettanto meschini di invidia e di diffidenza, come in qualsiasi miserevole associazione di quartiere.

In ultima analisi, il freddo libertario Quinet si rivela un deista di natura assai particolare: il suo dio è invero tanto buono quanto impersonale, e tuttavia è un Dio francese. Gli eventi della storia mondiale sono tutti quanti (anche se Quinet non ne trae questa precisa conseguenza) interventi divini di stampo francese: *gesta Dei per Francos*. "È palese che la disfatta di Waterloo è stata una deliberazione del cielo." Il cattolicesimo ha trascurato di farsi liberale o democratico mediante un tempestivo aggancio alla Rivoluzione; esso seguiterà pertanto a sussistere come una setta nel piccolo resto del mondo, ma cesserà di essere l'anima o la religione della Francia.

Renan – Invece di molti altri suoi connazionali, ho lasciato parlare il modesto poeta e valente professor Quinet, che già conoscemmo come uno dei liberali esponenti contro i Gesuiti, perché egli è rappresentativo della mescolanza di politica e critica religiosa che in Francia, paese peraltro così radicale, sembrava soddisfare il bisogno dei ceti mediamente colti.

Anche la filosofia della religione non faceva molto sul serio; una generazione dopo la rivoluzione di Luglio, Renan cristianeggiava in modo così sentimentale, quando in Germania Reimarus e Strauß avevano abbattuto i muri portanti; ed è significativo del regresso fatto dalla Francia dopo la Restaurazione – sotto la Controrivoluzione dei Gesuiti – il fatto che la sua *Vita di Gesù* (1863) potesse suscitare tanto scalpore. Fuori della Francia, ci si era da tempo stancati di quelle mezze misure. Solo nella forma più amabile Renan superava i suoi maestri tedeschi; ma perfino dietro la sua scettica spregiudicatezza – del tipo "Tutto è possibile, perfino Dio!" – si cela una discreta disponibilità a concludere dei compromessi. Per di più, i poeti e i giornalisti facevano i conti con la liberazione dello spirito; il retaggio degli Enciclopedisti era emigrato oltre il Reno, approdando alla Giovane Germania e agli avversari della religione

riuniti intorno a Feuerbach; la cerchia che a Parigi aveva combattuto per l'arte romantica, si era rifugiata nel filisterio della forma, oppure aveva trovato la sua nicchia politica nel socialismo romantico del sansimonismo.

Anche Victor Hugo (1802-1885), che i francesi privi del senso della distanza hanno collocato a fianco di Shakespeare e di Goethe, annunciò per sessant'anni solo una religione mosaica, a cui dovevano recare contributi la Bibbia, la Grande Rivoluzione, oltre che fermentati residui della filosofia tedesca. Il popolo francese non aveva nulla in contrario a che, nella politica ecclesiastica, i suoi governi oscillassero tra ateismo e compromessi assai somiglianti ad un concordato. In Francia si legge ancora la *Légende des siècles* di Victor Hugo, mentre da tempo non si legge più *Ahasvérus* di Quinet, due opere epiche che hanno caratteristiche analoghe: credono ancora una volta (come i Teofilantropi dopo la Rivoluzione) di abolire il Cristianesimo erigendo un tempio al Genio dell'Umanità, incidendo alle sue pareti i passi biblici più popolari.

Con la sua lunga vita e la sua instancabile creatività, Victor Hugo si spinge, attraversando il governo di "Napoleone il piccolo", all'interno della Terza Repubblica. Ha potuto ancora testimoniare come la restaurata filosofia gesuitica in Francia venisse contrastata dal pensiero dell'evoluzione attinto dall'Inghilterra. In questo campo, non è spuntato un pensatore autonomo, né con Elme Caro, né col suo successore, il brillante retore Bergson, assai celebrato anche in Germania; tuttavia, con opere specialistiche di grande valore, i vari Littré e Guyau, Taine e Renan, Tarde, Ribot e Claude Bernard, hanno contribuito a liberare la letteratura d'intrattenimento e ad elevare il livello della pubblicistica.

Naturalismo e Flaubert – Ancora una volta si propagò dalla Francia – in particolare dopo la disfatta del 1870 – un movimento che si guadagnò il mondo per diversi decenni: il naturalismo autoctono, assolutamente ateo. Suo corifeo fu dapprima Emile Zola, verso i cui meriti io fui un tempo ingiusto, perché ero troppo impaziente per aspettare che la letteratura tedesca approdasse al Naturalismo, e non gli passasse solo accanto; ma il profeta del Naturalismo (e del superiore scetticismo in tutte le cose dello spirito) fu Gustave Flaubert (1821-1880), creatore di *Salammbô* e de *La tentazione di sant'Antonio*; neppure posso soffermarmi su questo scritto occultamente ironico e assolutamente anticristiano. Vorrei tentare solo un accenno ad alcune delle sue lettere intime e sull'ultima sua opera.

Le lettere di Flaubert a George Sand sono preziose per la loro cordialità, asprezza e schiettezza. Inintaccabile dalle opinioni del momento, Flaubert scruta uomini e cose, ed ha spesso (perfino durante la guerra franco-tedesca)

parole più dure per i suoi connazionali che per i prussiani. Anche in politica egli è un dichiarato nominalista; gli zelatori partigiani dell'Impero prussiano e della Repubblica francese gli sembrano tanto stupidi quanto i combattenti per la *grâce efficace* e i fautori della *grâce efficiente*. E lo fanno sbottare: " A bas les mots! Plus des symboles ni de fétiches!" È la scienza che dovrebbe decidere sulla politica, naturalmente anche sulle questioni religiose. Fa conoscenza del Trattato politico-religioso di Spinoza, e viene travolto dall'entusiasmo. "*Nom de Dieu! Quel homme! Quel cerveau! Quelle science et quel esprit! Il était plus fort que M. Caro, décidément.*"

Flaubert non crede in un mondo ultraterreno. "In questo problema dell'immortalità si scambiano soltanto parole. Accreditare parole mi sembra una sguaiatezza del nostro orgoglio, una ribellione della nostra debolezza verso l'ordinamento eterno."

Le sconfitte, ma assai di più i Francesi stessi, lo portano alla disperazione; più di ogni altra cosa è insofferente dell'operaio comune, intollerante del borghese ottuso e balordo, dello stupido contadino e dell'esecrato religioso. Non riesce più a parlare con nessuno, né di nessuna cosa. Si tuffa nel lavoro immergendosi nella sua "Tentazione di Sant'Antonio", che egli, anziché da sinuose forme femminili, fa che sia sedotto da tutte le forme religiose del mondo. E vorrebbe dare al suo libro questo sottotitolo: "Il culmine della dabbenaggine".

Flaubert, che non ha scritto alcun libro esplicitamente filosofico, è tuttavia un pensatore critico; lui stesso non si rende conto, sovente, di quanto a fondo sia penetrato nell'intelligenza del non poter sapere; e ogni qualvolta gli si dischiude la consapevolezza della sua superiorità, non può non influire tragicamente su ogni lettore che lo ama. A Parigi frequenta Taine, però lo storicismo di Taine gli sembra tanto stolido quanto il grammaticismo di le Harpe. Studia Kant e Hegel, ma ne esce stordito e istupidito, e fa ritorno con rinnovato appetito a Spinoza. Apprezza l' "Anticristo" di Renan verso il quale lui – maestro di stile – ha solo delle riserve linguistiche. Come nel pensiero, così Flaubert è anche nella vita. Quando George Sand vuole riconciliarlo con l'editore Lévy, sbotta arrabbiato: "*Je ne suis pas Chrétien, et l'hypocrisie du pardon m'est impossible.*" Nei confronti della Chiesa, si schiera con le idee, e spesso con le espressioni di Voltaire.

Tre anni dopo la guerra, accingendosi al lavoro di "*Bouvard et Pécuchet*", questa impervia enciclopedia dello scetticismo, il suo stato d'animo si fa ancora più cupo; con invincibile malinconia egli dubita di tutto – come un pirronista dell'antichità –, e perfino del proprio libro: "Nessuno mi comprende, io sono di un altro mondo... Come se attraversassi uno sconfinato deserto e peregri-

nassi non so dove. Ed io, sì io, sono nel contempo il deserto, il viandante e il cammello". Lentamente si smorza lo stupendo sorriso della sua forza passata; ma ancor più aspramente si inalbera contro tutto quanto ha a che vedere con la Chiesa. È già l'Anatole France tutt'intero, ma senza la serena rassegnazione voltairiana del suo informale allievo. "Il XIX secolo vedrà colare a picco tutte le religioni. Amen! Io non ne rimpiangerò nessuna." Flaubert ripete il giudizio di Littré secondo cui l'uomo è una cosa labile e la terra un pianeta scadente; e non vede l'ora di morire.

Zola – Da Flaubert a Zola il passo è breve, come da una nuova invenzione allo sfruttamento di tale invenzione, da una nuova tendenza all'organizzazione di una scuola. Nell'età dell'industria, la letteratura si era fatta ancor meno cristiana, ancora più laica della vita stessa; e la letteratura scientifica non era più quella che si suole tuttora chiamare "delle belle lettere". Che la scienza si fosse distaccata per sempre dalla teologia, era chiaro ad ogni osservatore, anche in Francia; si dovrebbe solo evidenziare nettamente che questa scissione si era prodotta lentamente, nel corso di quasi tre secoli. Le scienze umane, almeno, ebbero bisogno di tanto tempo per conquistare la libertà. Scritti storici e morali, e addirittura molte ricerche naturalistiche, furono costrette nel XVII secolo a richiamarsi alla Chiesa, nel XVIII secolo al Dio del deismo, se volevano evitare lo scandalo. Già allora, pezzi teatrali e romanzi si accontentavano di occasionali inchini, di omaggi rituali al cospetto di qualsivoglia divinità.

Dal 1870 la situazione fu questa: la stragrande massa della "bella" letteratura, specie della narrativa d'intrattenimento, venne scritta come se la fede cristiana appartenesse ormai al passato; le eccezioni non fanno che confermare questa regola. E giornali e periodici (se si prescinde da quelli ecclesiastici) non portavano più tracce di credenze, salvo che durante le grandi festività, quando si reclamava un sottile strato di devozione dettato dal buon costume. Del che si è ritenuto responsabile, spesso, la forte partecipazione di scrittori di origine ebrea, a torto o con esagerazione; il pubblico resta fedele in generale a romanzi, giornali e riviste che al suo gusto appaiono non retrivi. Né bigotti né noiosi.

Indifferentismo – In tale contesto (e mi si critichi pure per la nuova digressione), c'è da dire ancora qualcosa sulla presunta differenza tra la letteratura cattolica e quella protestante. Per ciò che riguarda la Germania, beninteso; ciò che si suole affermare al riguardo, cioè che la Germania protestante eserciti una sproporzionata egemonia nel mercato librario, è visto in maniera distorta e rilevato falsamente. Non vale, ovviamente, per i paesi neolatini, ma nemmeno

per Inghilterra e Russia. Tuttavia, perfino in Germania le cose non stanno così: infatti, i libri che giovano al protestantesimo non vengono generalmente letti più di quelli a tendenza cattolica. Solo che gli scrittori cattolici hanno più spesso l'inclinazione a professare apertamente la loro fede ricevuta; mentre gli scrittori di origine protestante sono perlopiù indifferentisti, e stanno all'esterno della Chiesa, come ha comportato l'autodemolizione del Protestantesimo. Non è dunque il protestantesimo a dominare il mercato librario tedesco, bensì l'indifferentismo scaturito dal grembo stesso del mondo protestante.

Certo, non si può ignorare che, nel Protestantesimo, lo spazio che intercorre tra fede e non fede è molto ampio; nella teologia, tanto più dunque nella letteratura. Un'opera come "*Die Heilige und ihr Narr*" //La santa e il suo folle// di Agnes Günther, a stento attribuibile ad una precisa confessione, può ancora passare per un romanzo clericalmente devoto. Gustav Frenssen coi suoi racconti, Friedrich Naumann coi suoi scritti politici e religiosi, possono chiamarsi ancora cristiani. Tutt'altro invece in ambito cattolico, dove la minima deviazione dalla dottrina ufficiale significa già eresia anticlericale. In teologia, il modernismo cattolico è appena differente dall'ortodossia; e in letteratura ogni tentativo di attaccare anche soltanto l'infallibilità di Roma suona come empietà sacrilega, non solo per orecchie cattoliche. Anzengruber è di fatto considerato un poeta ostile alla Chiesa.

Modernismo – Nei paesi romanzi, la paura di questa produzione letteraria è ancora maggiore. Un libro così religioso come "*Il Santo*" di Antonio Fogazzaro fu inserito nell'Indice dei Libri proibiti; e Zola, nel suo ruolo di testimone di "*Lourdes*" e di "*Roma*", viene spacciato come Satana in persona, non già per la marchiatura sessuale che ha immesso in tutti i suoi libri, ma perché vi ha rappresentato il miracolismo dei luoghi di pellegrinaggio, nonché la Realpolitik del Vaticano, con lo stesso disincantato razionalismo che generalmente contraddistingue il mercato finanziario o lo smercio degli alimentari. Non senza gaiezza si potrà del resto constatare che i mezzi artistici e letterari (da Eugéne Sue fino a Zola) non sono mutati tanto quanto la vita febbrile dell'Ottocento e la decantata rivoluzione della letteratura avrebbero potuto far aspettare. Un raffronto tra il "*Juif errante*" e "*Rome*" mostrerebbe che la tensione viene creata ancora con mezzi analoghi: Gesuiti e veleni. E il papa ideale dell'avvenire ha in Zola lo stesso ruolo svolto, in passato, nel "Zauberer von Rom" //Il mago di Roma// di Gutzkow. I mulini dei poeti macinano ancora più lentamente dei mulini di Dio.

Emile Zola – Ma il naturalismo, che Zola contribuì a far trionfare per qualche tempo con la sua ferrea consequenzialità e con la sua travolgente forza linguistica, è diretto anche – in quanto distrugge ogni apparenza idealistica – contro qualsiasi religione. Non a caso questo movimento artistico si chiama con lo stesso nome che nei secoli precedenti distingueva ogni tendenza che respingesse il devoto soprannaturalismo: Naturalismo, per l'appunto. Già i Pelagiani del V secolo, negando il peccato originale e aspettandosi dalla sola ragione qualcosa di simile alla beatitudine, vennero vituperati come naturalisti; in seguito gli indifferentisti come Bodin, i deisti come Herbert di Cherbury, e infine i panteisti che – con Spinoza – non conoscevano altro Dio se non il tutto della Natura. Certo, Zola non avrebbe immaginato che si potesse gettare un ponte alle sue spalle, per risalire a Goethe e Spinoza.

Secondo la visione del mondo di Zola, il Naturalismo (in letteratura e nella pittura) altro non è che l'applicazione del positivismo all'arte. Ma Zola e i suoi numerosi imitatori erano sicuramente consapevoli solo della loro discendenza da Auguste Comte; il naturalismo artistico infatti, osservato da vicino – nelle sue aspirazioni, che alla fine avrebbero condotto ad un simbolismo naturalistico – è molto affine all'ideale che la precorritrice di Comte, l'acutissima Sophie Germain, aveva progettato nei suoi scritti postumi per un'arte dell'avvenire. Certo, ritorna così un antico ideale: imitazione del reale, solo – questa volta – con la natura scrutata molto più a fondo, precisamente con l'ausilio della scienza.

Anatole France – A margine delle scuole letterarie della nuova Francia si collocò Anatole France (nato nel 1844) che, come letterato, si presentò solo dopo il 1870, mentre Zola aveva mietuto i suoi primi successi già prima della caduta di Luigi Napoleone. France si rifece alla migliore età del Settecento come ad un modello ideale, nello stile e nei sentimenti; vuole e può ben rammentare Voltaire, lo schernitore sovrano, senza naturalmente toccare – data la diversissima situazione internazionale – l'efficacia mondiale che fu di Voltaire.

Però France è così poco francese, da ritagliarsi una sua peculiare prospettiva persino nei confronti della grande Rivoluzione. Essendo un ateista molto più aperto del celebre coniatore dell'"*Ecrasez l'infâme*", France ha rappresentato ottimamente l'antitesi tra il deista Robespierre e i coevi nemici di Dio nel suo romanzo "*Les Dieux ont soif*". Al piccolo eroe, un bonario giovane artista che nel puro entusiasmo diventa uno dei più sfrenati membri del tribunale con diritto di vita e di morte, l'epicureo dice: "Nelle cose della trascendenza, lei è altrettanto conservatore, anzi reazionario, quanto Robespierre e Marat."

"*Et je trouve singulier que les Français, qui ne souffrent plus de roi mortel, s'obstinent à en garder un immortel, beaucoup plus tyrannique et féroce... L'humanité copie ses dieux sur les tyrans, et vous, qui rejetez l'original, vous gardez la copie.*" (p. 86) "*Jean Jacques... etait un jean-fesse* [noi diremmo uno smidollato, un pappamolle] *qui prétendait tirer sa morale de la nature et qui la tirait en réalité des principes de Calvin.*" (p. 88)

L'epicureo del romanzo, un ritratto vivente dell'autore, parla senza tregua del Dio al quale non crede; lo fa anche col pio parroco che cadrà vittima della ghigliottina al suo fianco. Il parroco è clemente; l'epicureo no. Oltre al suo Lucrezio, che porta sempre con sé, finanche sulla via del patibolo, egli ammira specialmente Helvetius, Diderot, Holbach.

Ma France matura tutto il suo scetticismo di prima mano, non dal Voltaire sempre inaffidabile nelle questioni ultime; come nei confronti della Rivoluzione, così è privo di pregiudizi anche nei confronti delle più recenti mode intellettuali.[21] La posizione inconsistente dei pragmatisti angloamericani, e del loro annacquatore Bergson, non la vedo in nessun altro luogo rappresentata meglio che nel suo meraviglioso (almeno nella prima parte) romanzo "*Revolte des Anges*"; bisogna solo prendersi la briga di separarne il contenuto critico dall'affabulazione allegra, cui l'autore deve in gran parte il suo grande successo. Il suo riso è talvolta ancora più raffinato, o quantomeno più moderno, di quello di Voltaire; France scrive con tale libertà, come se il Cristianesimo avesse già cessato di esistere. Nella "Rivolta" l'autore s'indigna contro lo spirito pubblico nella Francia contemporanea; uno spirito che – senza la fede – vorrebbe comunque sostenere la religione ereditata per riconquistare il potere. Con estrema ironia, egli definisce "*bien pensante*" addirittura *l'Académie Française*. Ai nostri giorni, l'antico Dio ebraico ha per puntello quelli che in lui non credono: i filosofi. "Oggigiorno, si è inventato il pragmatismo, a bella posta, per convalidare la religione nelle teste pensanti." In Francia, dopo il risveglio del nazionalismo, scetticismo e libero pensiero non fanno più parte delle buone maniere.

"***Rivolta degli angeli***" – L'efficacia di tutti questi attacchi contro l'arretratezza della filosofia francese alla moda viene notevolmente potenziata dalla veste fantasticamente ardita. Un angelo, spirito tutelare d'un giovane parigino

21. Nella sua rielaborazione della "Bella addormentata nel bosco" France introduce un personaggio scettico, il quale non crede alla fate che egli, lo scettico, ha visto coi suoi occhi; con molta arguzia gli rimprovera quindi un freddo ateismo: "*un froid aféisme*" (con un termine scherzoso ricalcato su "*athéisme*"). ["aféisme" è dedotto a sua volta dal sostantivo tedesco *Feen* = fate. N.d.T.]

frivolo e cattolico, è il ragionatore del romanzo; nelle sue ore d'ozio, questo angelo si è studiato un'intera biblioteca di teologia, pervenendo così alla convinzione che l'antico Dio ebraico non è credibile; dai libri non s'impara mai come stanno veramente le cose, ma s'impara talvolta come non stanno affatto. Sulla bocca di un angelo, l'agnosticismo acquista un nuovo fascino, sempre che si sia accettata la logica impossibilità che veramente esistano gli angeli di un Dio che non esiste. Ecco un saggio del ragionamento dell'angelo custode che, secondo l'antico modello di Satana, vuole abbattere il trono del vecchio Dio ebraico.

"Io ho perso la fede (...) Credo in Dio, perché la mia esistenza dipende dalla sua, eppoi perché io svanisco nel nulla, se lui non c'è più. Allo stesso modo i Sileni e le Menadi credevano in Dioniso, e per gli stessi motivi. Credo nel Dio degli ebrei e dei cristiani. Ma io nego che egli abbia creato il mondo; al massimo, ne ha organizzato una piccola parte; e dove ha toccato, là c'è il segno del suo spirito miope e brutale. Non penso che sia eterno ed infinito; giacché la concezione d'un essere che non sia circoscritto nello spazio e nel tempo è assurda. Lo considero limitato, anzi assai limitato. Non credo più che sia il Dio unico; per lunghissimo tempo non lo credette neppure lui, giacché in principio fu politeista. In seguito, la sua alterigia e le lusinghe dei suoi adoratori lo resero monoteistico. È illogico; e, per giunta, è meno potente di quanto si creda. In breve, non è tanto un Dio, quanto piuttosto un demiurgo ignorante e vanitoso (*vain*)."

(Vedremo inoltre come, da noi, dopo il 1848, Wilhelm Jordan, divenuto conservatore ma rimasto ateista, facesse giocare il demiurgo, cioè il Diavolo in quanto architetto del mondo, contro il buon Dio). Si constata come France, per ragioni artistiche, faccia parlare l'angelo rivoltoso non come un ateista, quanto invece come un filosofo della natura. Qui, però, non si può più parlare d'una attenuazione della negazione di Dio per prudenza; l'ateismo dell'autore è talmente radicale e manifesto, che il giocare col concetto di Dio può essere sviluppato senza danni.

Ancora. La lama della satira si rivolge perlopiù contro la spensierata società parigina in cui – duecento anni dopo Bayle – credere nella Chiesa è tornato ad essere quasi una moda; si dà il caso che una brava cattolica parigina alla quale (mentre giace col suo amante) appare l'angelo custode di lui, non vuole assolutamente credere nell'esistenza degli angeli. "Io non comprendo. Io esco pazza." I colpi vanno a segno anche su altri obbiettivi: sull'alto clero che parteggia per il vecchio regime come l'alta gerarchia angelica; sul medioevale realismo verbale, secondo la cui dottrina "*avant qu'il y eut des pieds et des culs*

en ce monde, le Coup de pied au cul résidait de toute éternité dans le sein de Dieu"; su Lutero,"*tout gonflé de bierre et de theologie*", il quale ha ritardato forse più di un millennio il declino del Cristianesimo; sul Romanticismo francese, che con incredibile debolezza razionale ha creato un cristianesimo pittoresco e letterario. Ma l'assalto principale non è ovviamente contro la fede negli angeli, bensì contro il Cristianesimo e il suo Dio ebraico, che con spregevole nome viene dileggiato come un semita vendicativo, che si è attribuito con menzogne le proprietà dell'infinità, dell'eternità e dell'onnipotenza, e che, lungi dall'aver creato i mondi, ignora il loro numero e le loro leggi.

Come se fosse un romanzo d'intrattenimento, la conclusione è ovvia, sentimentale e ottimistica. Satana in persona, capo degli angeli in rivolta, rinunzia alla rivoluzione e decide, dopo l'ispirazione d'un sogno a buon mercato, di lasciare le cose come stanno. "Ora il vecchio Dio è privato della propria egemonia sulla terra, e ogni essere pensante lo disprezza o lo nega." Una vittoria della rivoluzione nel cielo avrebbe per conseguenza (così insegna il sogno) solo un cambio nella persona del Signore. "Il Dio vinto diventa Satana, il Satana vittorioso diventa Dio." Se ne può trarre l'applicazione pratica alla posizione che Anatole France adotta scetticamente nei confronti delle rivoluzioni politiche.

"*L'ISOLA DEI PINGUINI*" – In precedenza (1907), France aveva scritto il suo romanzo politico "L'île des Pingouins". Una narrazione talmente poco artistica e trasandata nella struttura, da far arrabbiare il lettore; per il resto, in compenso, talmente libera come nessun francese prima di lui. Ad un'immagine del futuro, che conclude il romanzo piuttosto debolmente, France ha preposto in scrittura cifrata un motto in cui egli dice alla sua patria le cose più dure: non tanto argutamente quanto Voltaire, non così mostruosamente come Swift, in maniera quasi pedantesca, e tuttavia coraggiosa. Lo riproduco: "*Après s'être soustraite à l'autorité des rois et des empereurs, après avoir proclamé trois fois sa liberté, la France s'est soumise à des compagnies financières qui disposent des richesses du pays et par le moyen d'une presse achetée dirigent l'opinion. Un temoin véridique.*"

La debolezza artistica dell'ambiziosa opera consiste nel fatto che France sembra dimenticare, anzi di aver già dimenticato, il suo punto di partenza (davvero divertente come una trovata di Voltaire, e folle come un'impennata di Swift) nel bel mezzo del libro, e poi alla fine della sua cronaca pinguinesca. Questa trovata si rivolge sorridente contro la Chiesa: dapprima contro la Chiesa cattolica, poi contro Dio, ed in particolare il Dio dei cristiani. Su un'isola del Mare glaciale, un santo quasi orbo battezza un branco di pinguini; la susseguente adunanza al cospetto del Dio padre è uno spasso puro, e verte sul da farsi con

gli animali battezzati. Grazie ad un miracolo, gli animali prendono sembianze umane, e con un secondo prodigio l'isola viene trainata verso sud. I pinguini sono i progenitori dei francesi; sotto una maschera, continuamente arieggiata, veniamo a conoscere la storia della Francia fino al processo Dreyfus, fino alla guerra del 1870 e molti anni dopo.

Trattandosi di malvagità, la linea di demarcazione tra anticristianesimo e ateismo non è sempre tracciata nettamente. Come l'avvenente pinguina Rosenarsch (deretano rosato), da piccola meretrice si evolva in santa taumaturga e patrona di Francia (con estrema cautela si allude qui alla pulzella di Orleans), va invero solamente contro la Chiesa di Roma, e i protestanti potrebbero riderne; sennonché le frustate contro la smania persecutoria dei devoti mirano ben oltre, e la confessione pagana – una volta dichiarata da Virgilio – punta già diritta al cuore dell'antico Dio degli Ebrei. "Mi assicurano che il suo potere è ormai al tramonto, e che da sicuri indizi si riconosce che il suo crollo è imminente". Proprio nel dibattito sulle conseguenze del battesimo dei pinguini, Domineddio in persona parla ora della sua cieca preveggenza: "*Dans mon aveugle clairvoyance je me laisse surprendre par ce que j'ai prévu*". Gli scherzetti sulla poligamia del Dio non sono meno blasfemi per il fatto di non esser riusciti alla perfezione.

Swift fu un misantropo fino ai limiti della pazzia, Voltaire un filantropo fino ai limiti della grandezza; Anatole France è solo un consapevole sfottitore, e non può raggiungere gli effetti di quei due, che scaturiscono dall'inconscio. Ha letto troppo, è troppo intelligente per farsi illusioni su se stesso. Nella sua rappresentazione del processo Dreyfus (assolutamente non più pinguinesco), France ha inserito con grande spavalderia non solo il testardo Zola, ma anche la sua personale figura. È un osservatore del firmamento, non riconosciuto dagli specialisti; si ritiene sublime, mentre ha solo una pura volontà. Ha perduto le sue illusioni; gli riesce troppo duro il lavoro per riparare il torto; bisognerebbe ricominciare sempre daccapo; e allora fa modestamente ritorno alle sue osservazioni celesti. Non crede più ad un progresso dell'umanità, e quindi nemmeno ad una vittoria dell'Illuminismo, cui voleva consacrare la propria vita.

Forse France ha udito riecheggiare qualcosa sul "ritorno dell'uguale", che in Nietzsche è in grado di far affiorare più profonde reminiscenze. Nello scrittore francese, questa fantasia si appiattisce nella credenza in una banale circolazione del destino dei popoli. Dopo una catastrofe senza precedenti, l'umanità ricade nello condizione dell'animale, per arrampicarsi di nuovo lentamente – attraverso i millenni – sulla presunta vetta della civiltà; monti e valli si snodano, alternandosi come (si rammenti la conclusione della "Rivolta degli angeli") Dio e Satana. "Il dio vinto diventa satana, il satana vittorioso diviene dio." A questo

punto, certo, non vale la pena di abbattere, con rischio della vita, una qualsiasi antica liturgia divina.

"*Putois*" – Depone comunque a favore dell'inconscia unità nella produzione di Anatole France il fatto che, anche negli scritti minori, egli operi come liberatore, come redentore di un'umanità che non si può aiutare diversamente. Difficilmente superabile sembra lo scherno della negazione di Dio che si nasconde – dietro un'ironia imperfetta – in una brevissima narrazione: "*Putois*". Il pezzo si trova in una raccolta divenuta celebre col primo dei racconti nel titolo: *Crainquebille, Putois, Riquet et plusieurs autres récits profitables.* Per effetto d'una forma ingenua, l'ateismo presente in "Putois" è rimasto quasi inosservato, sebbene l'autore non abbia lesinato allusioni evidenti, artisticamente fin troppo chiare.

È solo un'accettabile bugia necessaria di Madame Bergeret, madre del ben noto Monsieur Bergeret (la più vivente proiezione del satirico France), però è una bugia, un'invenzione, il fatto che venga raccontata da un inesistente giardiniere e a lui, nell'imbarazzo, venga imposto il nome di Putois; è per sbarazzarsi di una molesta vecchia zia che Putois è stato inventato. La zia, spirito vivace, vede dappertutto questo maligno spirito di Putois: ha commesso dei furtarelli, ha messo incinta la cuoca. In breve, l'intero villaggio crede con la zia all'esistenza del fittizio Putois; e l'autorità comunale sostiene questa credenza. In fin dei conti, la stessa madre Bergeret non è più sicura che la creatura della propria inventiva, Putois, non esista per davvero. Un perfezionamento, psicologicamente modernissimo, dell'ipotesi dell'impostura: ecco, l'impostore viene costretto a credere nella sua stessa invenzione.

Ho già rilevato che, purtroppo, Anatole France ha voluto qui farsi interprete lui stesso dell'elegante e profonda parabola: basta solo mettere Dio per Putois, e la favola è bella e compresa. Va perso in bellezza quanto si guadagna in chiarezza. Le caratteristiche di Putois vengono elencate come una litania; Putois non ha luogo d'origine, e la gente lo ritiene in più onnipresente; la fantasia dei bambini trae alimento dai racconti su Putois fintanto che appartiene al mondo favoloso della fanciullezza; e Putois viene definito addirittura un semidio. Ancor più impoetica, ma altresì più radicale, si fa la parificazione di Putois e del buon Dio là dove Bergeret – in quanto portavoce di France – prende la parola o si intrattiene con gli amici congeniali sul caso Putois. Così l'autore fornisce la morale autentica della favola, quando racconta come suo padre si poneva di fronte alla leggenda "Putois".

"*Notre père avait une grande pitié des hommes. Il ne les croyait pas très raison-*

nables; leurs erreurs, quand elles n'étaient point cruelles, l'amusaient et le faisaient sourire. La croyance en Putois l'interessait comme un abrégé et un compendium *de toutes les croyances humaines.*" (p. 98)

Ancor più sanguinoso, se possibile, è il sarcasmo alcune pagine prima (p. 81); lì c'è uno che dice:

"*Je ne sais plus qui a dit autrefois 'Je suis celui qui est'. Excusez le défaut de ma mémoire. On ne peut tout se rappeler. Mais l'inconnu qui parla de la sorte commit une rare imprudence. En donnant à entendre par ce propos inconsidéré qu'il etait dépourvu d'attributs et privé de toutes relations, il proclama* qu'il n'existait pas *et se supprima lui-même étourdiment. Je parie qu'on n'a plus entendu parler de lui.*" Al che Bergeret ribatte: "*Vous avez perdu. Il a corrigé le mauvais effet de cette parole égoiste en s'appliquant des potées d'adjectifs, et* l'on a beaucoup parlè de lui, *le plus souvent sans aucun bon sens.*"

Ebbene, io metto in guardia dal sopravvalutare la libertà della prospettiva di France; molto bello che il *concetto di Dio* ripiombi qui nella marea della mitologia popolare; tuttavia, attraverso l'intero travestimento della favola o dell'allegoria, è scontato che l'attacco va a finire nella vetusta ipotesi della truffa, e quindi non vada oltre le idee di Voltaire.

Rolland – L'ultima generazione dei Francesi non ha più fatto proprio il retaggio di Voltaire e di Anatole France, e non è più anticlericale, almeno ai giorni nostri. Altrettanto non si può dire di Romain Rolland, così rapidamente esaltato anche in Germania: il quale è del tutto ateologico. Il suo eroe Johann Cristoph si sbarazza di Dio già negli anni della fanciullezza: "Non posso sopportarlo!" esclama, agitando minaccioso il cielo col suo piccolo pugno. E il poeta dei nostri giorni, forse nient'altro che un grande poeta del presente, non è che un figlio del nostro secolo, al punto tale da ribaltare di brutto l'opinione del Medioevo nel suo contrario: anche la perdita della fede è sovente un effetto della grazia. Sennonché Rolland è un neoromantico, non prova alcun odio per la religione, neppure ironia: anche di fronte alla religione e alla chiesa è un pacifista. Come se il libero pensiero non dovesse cautelarsi e prendere provvedimenti contro il ritorno della medievale tirannide dei preti.

Rispetto all'epoca e alla sua raffinatezza, Anatole France è nei suoi libri migliori l'estrema espressione del pensiero libero nei romanzi popolari. Certamente, avrei potuto citare ancora un'infinità di scritti divulgativi, destinati solo all'intrattenimento, i quali provano come il grande pubblico non volesse più saperne di scritti devozionali. Non come eccezione, soltanto come esempio vorrei fare qui menzione di un'opera raffazzonata; ed è anche allo scopo di protestare con-

tro questa tendenza, che io riconosco certi autori divulgativi come commilitoni nella lotta di liberazione. E preferisco esprimere questa protesta qui, in questo contesto, piuttosto che in un momento successivo.

Esiste infatti anche nell'ateismo un'arretratezza, uno spirito reazionario che porta a forme di lotta obsolete, inefficaci e stolide; e non penso qui tanto alla propaganda ateistica che, nei primi anni e decenni della socialdemocrazia, voleva diffondere i risultati della critica alla religione anche tra i proletari ignoranti; era un gioco aperto e leale. Penso invece agli scritti di fatui materialisti e monisti che – pur sempre ancora con bolso umorismo e invidiabile presunzione, nonché sotto l'usbergo di nuove leggi – dileggiano i miracoli della Bibbia e le assurdità dei dogmi cristiani (specialmente di quelli cattolici), in un'epoca che incita ormai i cuori e i cervelli migliori a far seppellire i morti dai loro morti; e attaccano l'uomo qualunque nella sua nuova fede: di poter spiegare lo spirito per mezzo della materia.

Valga un esempio per molti. Ho qui davanti un libriccino, uscito nel Lussemburgo per le edizioni dell'Unione del Liberi Pensatori, tradotto dal francese da Joseph Klees, dal titolo "*Humoristische Reise durch die Religionen und Dogmen*": un viaggio umoristico attraverso le religioni e i dogmi. Nel quale manca la data. L'autore si presenta col nome di N. Simon, Dr. Jur. Costui ha letto numerosi buoni scritti illuministici, e ammassa tutto ciò che ha trovato per quanto riguarda falsi, menzogne, contraddizioni e assurdità del Cattolicesimo; dalla sua parte ha ragione in quasi tutti i punti, però inzuppa il tutto in una brodaglia di sale ormai insipido, diventando alla fine immangiabile, al punto che il lettore può incappare nella rabbia d'un bigotto. È la rabbia di un serio combattente contro ragazzacci di strada e predatori che vogliono ingraziarselo con insistenza, per non aver la peggio col bottino e col potere.

Conduciamo una battaglia con tutte le armi bianche d'una strategia scientifica, e dobbiamo sopportare dei commilitoni che ci fanno le boccacce, concertano danze da pellerossa o, nel migliore dei casi, sparano con innocue freccette di carta. Sarebbe saggio lasciar fare a tale compagnia, non foss'altro per ingrandire la forza delle proprie schiere e il numero dei fiancheggiatori; ma una riluttanza invincibile, più estetica e morale che logica, ci costringe a rifiutare compagnie di tal fatta.

Bergson – Mi parrebbe tuttavia un'ingiustizia concludere il mio veloce panorama sugli ultimi cento anni della battaglia spirituale in Francia con l'accenno a siffatti abborracciamenti; anche se quel periodo non ha prodotto uomini come quelli dei tre secoli precedenti, che portarono alla grande Rivoluzione, abbiamo tuttavia potuto rallegrarci dei contributi del grande fanatico Auguste Comte e

del fascinoso scettico Anatole France.

Mi sembra giusto tuttavia rimproverare ai francesi il fatto che essi, che mai seppero assimilare e far propri né la determinazione inglese né l'acume tedesco, onorino come filosofo da trent'anni un metafisico da feuilleton: quell'Henri Bergson, da noi citato già due volte, il degno successore di un Cousin e di un Caro. Non va taciuto, del resto, che Bergson (nato il 1859) trovò anche in Germania estimatori di facile contentatura, almeno prima della Guerra mondiale.

In questo caso, la nuova ondata dell'odio tra i popoli ha avuto qualcosina di buono: che una stolida sopravvalutazione dello straniero è cessata di colpo. Certo non si può negare che Bergson scriva i suoi libri in una bella lingua (o ciò che in Francia si suole definire un bell'idioma), e che egli – quale avversario del materialismo – sembri assecondare i migliori critici della conoscenza che, tra noi, osteggiano il materialismo dogmatico. Tuttavia, quanto c'è di buono nei suoi scritti non è nuovo (lo ha difatti mutuato dalla filosofia inglese e tedesca), mentre ciò che vi appare nuovo non è né nuovo né buono. Uno dei concetti principali, con cui Bergson si destreggia in maniera scolastica – sintetizzato nella formula della "evoluzione creativa" – è certamente un vecchio arnese; l'immagine di un'evoluzione fu avanzata in passato (in lunga lotta contro la teologia) per rendere superflua l'idea d'una creazione: creazione ed evoluzione sono vere antinomie, a congiungere le quali era riservata l'intuizione bergsoniana.

Bergson e il riso – Per di più, quella "intuizione", che Schopenhauer aveva estromesso dalla filosofia tedesca con colpi di clava, viene riciclata nuovamente da Bergson, al pari d'una vecchia veggente. Quasi anche peggiore è il concetto di "vita", che Bergson attribuisce, con animo medievale, all'ordinamento psichico-spirituale. Bergson è sicuramente un fine dicitore; però di un linguaggio scientifico, anzi filosofico, non dispone certamente chi – senza nulla sapere di una critica del linguaggio, avviatasi anche in Francia dopo Dumarsais e Condillac – immette un'astratta terminologia nel vacuo tintinnio di frasi ben congegnate.

Bergson ha scritto anche un superficiale saggio sul "ridere". Con esempi mediocri; un esempio migliore sarebbe stato lui medesimo. A me sembra già sottilmente umoristico il fatto che Bergson sia figlio d'un ebreo polacco e di un'ebrea inglese. E sia quindi, indubbiamente, un restauratore per vocazione della fede cristiana in Francia, e che il suo "allievo" e successore (al *Collège de France*) si sia distinto come modernista cattolico, cioè come uno disposto a comprare l'intero magazzino della Chiesa di Roma col dieci per cento di sconto.

7. Inghilterra

Solo uno stretto braccio di mare separa l'Inghilterra dalla Francia; eppure la battaglia per lo spirito si svolge oltre Manica assai diversamente che nel continente. Non mi piace generalizzare, men che meno in ciò che riguarda i caratteri dei popoli; eppoi sappiamo bene che l'assalto principale contro tutte le religioni positive – vale a dire il deismo – scaturì dapprincipio dall'Inghilterra, per poi passare in Francia, e che lo scetticismo piuttosto frivolo dei Francesi ricevette le sue armi più micidiali soltanto per opera dell'inglese Hume.

A me sembra che la decisiva disparità tra Francia e Inghilterra consista nello spirito pubblico o – per dirla più modestamente – nella pubblica opinione; la quale è veramente, sebbene da noi lo si ripeta di continuo, frivola in Francia, austera e severa in Inghilterra, oltre che conservatrice nel senso migliore. Un certo clericalismo apparente dell'opinione pubblica inglese, del costume, o anche dell'uso linguistico inglese, che si dovrebbe definire non presuntuoso e arrogante l'ipocrisia inglese (cosa su cui ritornerò più avanti), amareggiò la vita ai due poeti che segnarono l'inizio e la fine dell'Ottocento; la medesima ipocrisia clericale ha spinto gran parte dei più recenti pensatori e ricercatori inglesi a compromessi che non ci piacciono. Rappresenterò brevemente il percorso e le titubanze della scienza inglese, lasciandone tracciare la cornice ai due poeti.

Lord Byron – George Gordon Noel, barone di Byron (1788-1824), nato da un mezzo scozzese e in parte francese, di casato assai signorile, fu personalmente (al pari di Milton come politico) uomo tollerante, amante della libertà, quasi non cristiano, e solo in quanto poeta un cristiano dipinto da Satana. Un geniale angelo caduto che, nella sua qualità di angelo, dovette certamente credere all'esistenza di colui che avversava.

Senza arruolarsi mai tra i senzadio, Byron operò e visse tuttavia da ateista attraverso molte delle sue opere poetiche, specialmente coi misteri "Caino" e "Cielo e terra", ed inoltre con le molte sfrenatezze disseminate nei suoi poemi epici. Più forte e profondo in virtù della sua possente forza immaginativa, più di quanto, poco dopo, sarebbero stati (entrambi da lui dipendenti sotto vari aspetti) Heine con la sua arguzia e Lenau, con la sua avversione al clericalismo.

Del suo grande amico Shelley parleremo più avanti.

A ragione si è paragonata la religiosità di Byron con quella di Rousseau (Otto Schmidt: *Rousseau e Byron*, 1888); furono entrambi troppo poeti per sentirsi soddisfatti dal grigio materialismo o dall'incolore deismo; furono entrambi troppo liberi per poter far parte di qualche setta, fosse stata pure la più progressista. Nella logica, erano ambedue come bambini, però erano coraggiosi e operavano solo di testa propria. Il che per loro significava: non affidarsi a nessuna autorità. Un carattere che Rousseau aveva espresso così: *Ne donnons rien au droit de la naissance et à l'autorité des péres et des pasteurs; mais rappelons à l'examen de la conscience et de la raison tout ce qu'il nous ont appris dès notre enfance.*

E Byron dice il medesimo (invero anche più duramente) in un passo delle sue memorie, dove il poeta non gli tronca la parola di bocca: *It is useless to tell me not to reason, but to believe. You might as well tell a man not to wake but to sleep.*

Di quando in quando, anche come poeta, Byron dice le cose più estreme contro la fede cristiana. Il suo Manfredi proclama: qualunque cosa abbia fatto, resta tra me e il cielo; non voglio nessun altro per mediatore. Nemmeno come strumento di educazione – come pur fanno certi aristocratici anarchismi – Byron è disposto a riconoscere la Chiesa: "La minaccia clericale delle più raccapriccianti pene infernali produce altrettanti diavoli quanti delinquenti producono, all'umanità disumanizzata, le minacce punitive della legge."

Ma Byron non dice no solo alla Chiesa e ai suoi dogmi; respinge per di più le teorie della religione naturale, vecchie allora di 150 anni. Non prova alcuna personale responsabilità per le proprie innate pulsioni, e non ha saputo più pregare dopo la prima fanciullezza. In lettere e poesie si dice cortesemente cristiano, trovando naturalmente parole rispettose per la persona di Gesù Cristo. Volendo prendere alla lettera esternazioni occasionali, avrebbe avuto persino (come lo stesso Rousseau) una certa predilezione per il cattolicesimo, in quanto poeta, considerato che la Chiesa di Roma sfoggiava la fede e la liturgia più tangibili. Assicura esplicitamente di non essere un ateista; ma se si presta orecchio con più attenzione, Byron vuole solo assicurare di non volersi aggregare ad alcun –ismo, cioè a nessuna setta. "*I am no Manichean* (quelli che credevano in un principio buono e in uno malvagio) *or Any-chean*". La parola d'ordine per Byron (nella stessa misura che per Goethe) è di aver superato il materialismo del Settecento: "*I own my partiality for spirit*". Oltretutto, Byron era (come Rousseau e come Goethe) un buon conoscitore della Bibbia; il che non ha d'altronde assolutamente nulla a che vedere col suo rapporto verso il buon Dio. Il

poeta ha trattato soggetti della Bibbia ebraica, ha composto perfino le sue belle "*Hebrew Melodies*", oltre alle *Irish Melodies*. E così anche lui ha versato il suo tributo all'ipocrisia britannica.

In Inghilterra, le libere sètte che si schierano a favore dei lavoratori ripetono di continuo la frase facilmente orecchiabile: l'Inghilterra è il paradiso dei ricchi e il purgatorio dei poveri. Da gran tempo, però, nei sermoni e nei trattati non si cita ormai più l'odioso Vecchio Testamento, bensì la novella salvifica del Nuovo Testamento. E, accanto a Gesù Cristo, si sente citare anche Lord Byron coi suoi versetti ostili alle sette:

> "Ob Dideldum, ob Dideldei
> Das ist und bleibt sich einerlei."
>
> //Sia tralallallera, sia trallalalà / tutto tale e quale rimarrà.//

Allo scetticismo di Hume, che non era solo più antico ma anche più radicale della critica alla ragione di Kant, seguì in Inghilterra dapprima il tentativo di rimettere in onore l'ingenuo realismo del non filosofo. William Hamilton, nato nel 1788 (nello stesso anno di Byron e di Schopenhauer), assaggiò qualcosa della filosofia tedesca, comprese abbastanza di critica gnoseologica e delle relatività del sapere, rifiutò tranquillamente l'assoluto, ma pretese, suppergiù come Kant, la credenza in un inconoscibile Iddio.

Balfour – Quale allievo immediato di Hamilton va riguardato ancora lo statista James Balfour (nato il 1848), il quale non contesta il realismo ingenuo, ma con buona ragione lo ritiene pratico. Per lui, quindi, il carattere vero e assoluto delle leggi naturali non è un'illusione, sebbene le questioni finali non possano mai essere risolte; ma forse anche i dogmi del cristianesimo non sono falsi del tutto, dal momento che appagano certi bisogni e trascendono le cose dimostrabili.

Bentham – Sennonché, prima che questa ironica smania hegeliana ("Non tutto il reale dev'essere razionale") divenisse in Inghilterra una saggezza governativa, rimbalzarono dalla Francia due "scuole di pensiero" strettamente imparentate tra loro: i movimenti del Socialismo e del Positivismo.

Il socialismo, nella misura in cui si adattò allora all'Inghilterra, venne preparato da Jeremy Bentham (1748-1832) che bonariamente, e con indicibile pacatezza, sotto il nome altosonante di deontologia, annunciò l'*utilitarismo*, mutuando dal suo maestro Beccaria la benevola formula: la felicità maggiore

possibile per il numero maggiore possibile di persone. È vero: come movimento politico-economico, il Socialismo vero e proprio mosse i primi passi nell'Inghilterra paese industriale; dove, però, solo molto più tardi avrebbe conseguito un certo potere, andando oltre il marxismo. E dove non giunse a dichiarare la religione – come accadrà invece in Germania – come un affare privato.

Positivismo inglese – Molto più del socialismo continentale è entrato nel sangue degli inglesi il positivismo genericamente umanitario di Comte; il quale corrispondeva egregiamente alla vecchia inclinazione degli inglesi per il nominalismo e per l'empirismo. Il massimo positivista inglese fu il creatore della logica moderna, John Stuart Mill (1806-1873), che poc'anzi ho dovuto presentare come avversario di Comte; ma fu un avversario degno di lui, e divenne quindi allievo dell'uomo i cui traviamenti lo muovevano solo a sdegno.

Qui ci interessa unicamente la posizione di Mill rispetto alla religione; ma non posso reprimere subito l'osservazione che – con il suo "Sistema di logica razionale e induttiva" (1843) – Mill pose fine a tutta la teologia cristiana (senza peraltro dirlo mai), avendone distrutto la radice, cioè la logica del vecchio Aristotele; anzi, Mill ha respinto nella sua dottrina gnoseologica anche il concetto dell'io, come molto prima di lui già Hume. Inoltre, Mill ha riordinato la concezione della Divinità, con tutti gli annessi e connessi; e proprio in questo egli si rivela un continuatore del positivista Comte.

J. S. Mill non pubblicò personalmente le sue idee sulla religione; esse furono edite dopo la sua morte (1874) da Helen Taylor. Il più completo di questi tre saggi – quello sul "Teismo" – fu scritto poco prima del 1870 e, forse per sua fortuna, non rivisto così accuratamente e non limato, quanto gli scritti dati alle stampe dall'autore stesso; il quale aveva l'abitudine non solo di migliorare ogni periodo dei suoi libri con l'espressione più appropriata (ciò che rende così difficile e fecondo lo studio del suo capolavoro sulla logica induttiva), ma di avere riguardo anche per remore e scrupoli britannici; il che suscita talvolta qualche irritazione.

Anche il suo trattato sul teismo è redatto, sebbene manchi l'ultima limatura, in maniera piuttosto cauta. Intanto, anticiperò il risultato della sua ricerca. Mill professa scetticismo sia rispetto alla religione rivelata sia per quella naturale, volendo dire con ciò di non negare a priori né l'esistenza di Dio, né le prove contrarie ad essa. Secondo la sua logica, si dà persino un certo grado di probabilità per l'esistenza di un qualsivoglia creatore e, per contro, non c'è nessuna probabilità che esista una Provvidenza e un intervento continuo d'un creatore di tal fatta; tutt'al più, una vaga possibilità. Dal terreno della fede, tutte queste

cose vengono riposizionate in quello della speranza; tuttavia, alla speranza nelle possibilità indimostrate – come in quella d'una vita ultraterrena – viene ascritta un'assai benefica efficacia.

In questo senso, si dovrebbe restare fedeli a Cristo, il più grande tra i riformatori e i martiri, come ad un modello della perfezione e ad un ideale rappresentante dell'umanità. Cristo non sarebbe Dio, ma è possibile che sia stato veramente investito della missione di condurre l'umanità alla verità e alla virtù; perciò sarebbero degni di conservazione gli influssi del cristianesimo sulla moralità. Non fa differenza che a tale dottrina si voglia dare il nome di religione o di "humanitas"; essa dà almeno il solo sublime sentimento di prestare volontaria cooperazione al non onnipotente Iddio nel progredire dell'umanità, cioè nel prestare aiuto. Mill è incline a ritenere questa sua strana fede scettica come la religione dell'avvenire. Eccone dunque un altro! Vogliamo vedere per quale via l'empirista e il logico pervenga a tale fede, limitandoci nella critica ad alcune brevi questioni.

La fede di Stuart Mill – Mill non sta più nella prospettiva degli Enciclopedisti che vedevano la salvezza dell'umanità nella negazione o nella resistenza alla superstizione, vale a dire nella prospettiva religiosa; sotto l'influenza dello storicismo raffinato, anche le religioni vengono giudicate come momenti di sviluppo; almeno nei primi tempi, il Cristianesimo ebbe grande significato. Forse che Mill, in questo principio, ha l'astuta intenzione di non far trapelare che gli piacerebbe vedere conservato il cristianesimo anche per l'avvenire?

Nei tempi antichi era naturale, per gli uomini, iscrivere delle personalità nelle forze naturali male osservate, ipotizzando così il politeismo; il monoteismo – là dove non viene impresso per mezzo di tradizione ed educazione – è un prodotto artificiale, e subentrò molto più tardi. Nei fenomeni della natura si dovette scorgere un sistema, prima che si potessero considerare sotto il punto di vista d'un piano unitario. Per "teismo" s'intende da principio, assai generalmente, qualunque fede nelle divinità; ma poi solo il monoteismo viene percepito quale espressione astratta del teismo, giacché solo il monoteismo può reclamare per sé una legittimazione scientifica. (Ma ciò che Mill chiama qui scienza, non dovrebbe applicarsi altrettanto bene ad un sistema biteistico, e anche al politeismo? Io mi dichiaro pronto a tentarne la prova).

La domanda a cui il teismo risponde con l'ipotesi d'una creazione, è la seguente: all'insieme di cause ed effetti nella natura non ha preceduto qualcosa, senza cui la natura stessa non sarebbe esistita? La risposta (in cui "prima causa" e "creatore" vengono peraltro equiparati) provoca due ulteriori domande: è

possibile l'ipotesi di un creatore, accanto alle nostre convinzioni scientifiche? e l'ipotesi è dimostrata attraverso le ragioni dei teologi? La supposizione di un Dio che guidi il mondo secondo rigide leggi sarebbe possibile; quella di un Dio che intervenga con azioni di un volere mutevole, sarebbe impossibile. Quale delle due concezioni corrisponda meglio all'immagine che tradizionalmente ci si fa di Dio, non riguarda affatto il ricercatore di scienza. Dunque, se è possibile un consapevole atto di volontà, che abbia creato il nostro mondo e le sue leggi, allora bisogna seguitare a ricercare se l'esistenza di un tale volere può essere dimostrata. Naturalmente, il maestro della logica induttiva respinge fin da principio le prove aprioristiche, che muovono da un'idea, dato che nell'idea è sempre insita solo un'idea, e non un reale dato di fatto. Ma Mill, questa volta, osserva assai acutamente che in diverse dimostrazioni a priori, o metafisiche, si nasconde una falsificazione di illazioni empiriche, come nella prova – ripetutamente avanzata – che muove dal concetto della causa prima.

Prove di Stuart Mill – Questa prova afferma che tutto ha una causa, e di conseguenza anche il mondo deve aver avuto una causa. Ma la premessa è falsa. Solo avvenimenti o mutazioni sono effetti di causa; ciò che dura non ha nessun effetto. Non è lecito dunque dedurre, dal concetto di causa, che anche la sostanza abbia avuto una causa o un inizio. La scienza, infatti, insegna già da tempo la conservazione della materia e, da poco tempo, la conservazione dell'energia. L'antichissima credenza che il volere di Dio sia la forza primigenia è in contraddizione in primo luogo con la scienza, dato che forze eterne debbono essere ammesse come precedenti il volere. I difensori della libertà del volere possono tutt'al più asserire che le stesse manifestazioni della volontà non hanno cause, ma non che la volontà possa causare fenomeni naturali più o meglio di altre forze.

Quindi il teismo, quando vuole sostenersi sul concetto della causa prima, non trova alcun appoggio nella scienza sperimentale. Anche la conclusione che almeno lo spirito debba aver avuto come causa uno spirito creatore, è solo un respingimento del problema; non abbiamo alcuna cognizione – eccezion fatta per la Rivelazione – di uno spirito che sia eterno come energia e materia. Per la verità, supponiamo che l'umanità, quindi anche lo spirito umano, abbia avuto un inizio, e vogliamo dunque cercarne una causa. Ma la tesi che solo lo spirito possa generare lo spirito è arbitraria, e contraddice perfino il pensiero dell'evoluzione. "Il mondo, col suo puro e semplice esistere, non genera alcun Dio."

Più brevemente, Mill si trae d'impaccio con la dimostrazione che è stata data

innumerevoli volte, chiamando in causa il generale consenso dell'umanità. Perfino la credenza di pensatori così straordinari come Socrate e Platone, Bacone e Locke, Newton e Leibniz – come del resto qualsiasi riferimento alle diverse autorità – ha scarso valore, e ancora meno ne ha la credenza popolare; il popolo, nei paesi civilizzati, ha ricevuto la sua fede dall'esterno, e la religione dei popoli primitivi è una idolatria delle più grossolane. (Mill omette saggiamente di distinguere, con l'acume che gli è peculiare, tra divinità e idoli.) Il consenso generale degli uomini non basta, quindi, per considerare come innato il concetto di Dio.

La prova aprioristica vera e propria dell'esistenza di Dio resta sempre quella che fa intendere l'idea di un'esistenza in sé, che quindi commette il famigerato svarione (così mi sia consentito di esprimermi) di inferire, dalla presenza di una parola, la presenza della cosa ad essa corrispondente; per cui, di fatto, l'esistenza del Diavolo, degli spettri, delle streghe, dei centauri, sarebbe dimostrabile né più né meno dell'esistenza di Dio. Oggi, questa semplicissima prova viene considerata obsoleta; ne consegue, sottolinea Mill, che quella prova disconosce all'uomo una delle sue più care e preziose capacità: la capacità di idealizzare, cioè di edificare, dalla materia dell'esperienza, una rappresentazione che sia più perfetta dell'esperienza.

Mill sa che già Kant ha confutato in maniera esemplare quella semplicistica prova; e sembra sapere già che l'opinione di Kant, nell'illazione di Dio dalla ragione pratica, era equivoca: il sentimento d'una legge etica dimostra l'esistenza d'un legislatore, o solo l'esigenza di agire *come se* un tale legislatore vi sia per davvero? La coscienza di doveri renderebbe dunque auspicabile la verità dell'ipotesi d'un legislatore di questi doveri, ma non ne dimostra affatto la verità. Ciò che è desiderabile non è sempre reale; la dottrina per cui il nostro mondo è il migliore è un'illusione.

Prova teleologica – Con questa dottrina del mondo migliore si rapporta l'unica prova di Dio che il maestro della logica induttiva dichiari scientifica, almeno formalmente: la prova teleologica. Gli oggetti della natura, specialmente animali e piante, somigliano ai prodotti degli uomini nel fatto che sono prodotti in vista d'un fine; e poiché essi presuppongono un autore intelligente, ma la loro istituzione oltrepassa il potere umano, si deve quindi inferire un'intelligenza sovrumana. Anche questa prova viene però sopravvalutata nel suo significato; essa si fonda solo su un'illazione analogica, non su una completa induzione. Allo stesso modo, per esempio, molte parti dell'occhio cooperano a fare dell'occhio, nella sua interezza, un organo finalizzato alla vista; ogni parte

dell'organo è una condizione del vedere, e la composizione finalistica di tutte queste condizioni, o parti, non può essere ascritta ad un caso; tra la causa, una causa comune della sua struttura, e la funzione della vista, deve dunque sussistere un nesso.

Nondimeno, Mill non ammette che questo ragionamento debba condurre alla fede in un creatore intelligente; poco prima del 1870, egli conosce già l'ipotesi di Darwin sulla sopravvivenza del più abile, che egli definisce invero angosciante ed inverosimile a prima vista, ma che poi utilizza pure contro la prova teleologica. È significativo, oggi, il modo con cui Stuart Mill – nel primo decennio successivo alla comparsa del Darwinismo – si ponesse di fronte a quell'ipotesi. Che non era assurda come può sembrare: "La teoria, se accettata, non sarebbe in nessun modo inconciliabile col concetto di creazione; ma bisogna pur ammettere che indebolirebbe notevolmente la prova della medesima."

Si noti bene: Mill non ascrive ancora la dottrina darwiniana al patrimonio della scienza (col che egli dava nuovamente prova del suo acume), e quindi ammette che il metodo induttivo della scienza proceda dalle istituzioni finalistiche della natura con *verosimiglianza*, che la natura sia creata da un essere intelligente; l'illazione analogica, dalla affinità degli organismi con le opere dell'arte, viene rafforzata dalle riflessioni induttive sul nesso causale degli organi e dei loro fini. Mill non dimentica che la probabilità da lui ammessa varrebbe solo per una causa intelligente. Ma non si pone la questione se, alla fin fine, non sia un istinto – diciamo pure: un istinto del sistema cosmico – che possa essere questa causa verosimile.

Più avanti, sotto il concetto di prima causa spirituale, Mill inserisce nuovamente (e più spesso di quanto ne sia consapevole) il "creatore" come "causa prima", cioè la tradizionale concezione di Dio; tuttavia è abbastanza lontano dal catechismo per analizzare con libera logica le presunte proprietà di Dio.

In primo luogo viene confutata la cosiddetta onnipotenza in forza d'un pensiero sconcertante. Un piano è sempre il ragionevole adattamento di mezzi esistenti ad un fine; e la necessità di servirsi di mezzi esistenti è una limitazione del potere; il potere del Creatore dovette adattarsi alle condizioni che – come energia e materia – sono eterne, quindi nelle loro leggi indipendenti dal suo volere. All'ordinamento di questi elementi fu appunto necessaria la saggezza, che eccita il nostro stupore. "Ma proprio ciò che richiede saggezza include limitazione del potere in sé; o piuttosto le due proposizioni esprimono diversi aspetti del medesimo fenomeno." Non è per lo stesso motivo che bisogna negare la cosiddetta onniscienza del Creatore; tuttavia, disturbi e guasti ricorrenti nelle macchine organiche, nonché la loro breve durata, ci inducono a giudicare

che la perfezione non sia stata raggiunta comunque, vuoi che soltanto il potere, vuoi che financo la saggezza fossero limitati.

Ora, quando Mill viene a trattare della cosiddetta infinita bontà, mi rincresce di trovare alquanto bizzarro l'eccellente autore nella sua ultima argomentazione. Per la verità, è assai gentile che egli ritenga possibile una difesa della bontà assoluta proprio perché il Creatore non è onnipotente. Ma lo stesso Mill non è così devoto; è soltanto abbastanza devoto da giocare col concetto della moralità. Lo scopo delle istituzioni naturali è solo la conservazione degli individui e delle specie per una durata limitata, e quindi non è un fine morale. Al Creatore, tuttavia, il piacere delle sue creature riuscì probabilmente piacevole; quindi rientra nelle sue qualità una certa benevolenza. "Se l'uomo non avesse il potere, con l'attivazione della sua propria energia di fare, per sé e altre creature, infinitamente di più di quanto ha fatto originariamente Dio, allora questo Dio meriterebbe da lui qualcosa di assai diverso che la riconoscenza". Ed è proprio della giustizia di Dio che non si trova traccia alcuna nel mondo. Solo l'anelito verso un ideale ha fatto immaginare un Dio diverso da quello della religione naturale che, nel suo Dio, ha trovato un potere limitato, un'intelligenza forse limitata, e solo marginalmente (oltre ad altri moventi per la creazione) anche un po' di bontà.

Immortalità e Rivelazione – Totalmente svincolato dal catechismo è Mill là dove analizza il problema dell'immortalità dell'anima. Per la verità, egli non avalla le prove del materialismo; l'immortalità non si lascia certo dimostrare scientificamente, ma nemmeno il contrario. Tuttavia Mill sembra voler contestare vivacemente questo dogma. Il quale si fonda unicamente su tradizioni e sulla paura della definitiva cessazione biologica. L'efficacia consolatoria di tale idea non è prova della sua verità; altrimenti dovremmo credere anche agli spiriti e ai fantasmi. Ci si richiama alla bontà di Dio, che non cancellerà le capacità rafforzate in una vita breve (notoriamente, l'argomento struggente e sempre semiserio di Goethe), né deluderà l'istintivo anelito verso una vita eterna; ma noi abbiamo visto che non fu la bontà il primo movente di Dio nella creazione, e che anche il suo potere è limitato.

Contraddice ad ogni sapere sulla natura ritenere che Dio possa fare un miracolo alla morte di ciascun individuo. Tuttavia Mill non vuole annientare ogni speranza in una vita eterna; noi non conosciamo i confini del potere e della bontà di Dio, per cui non è impossibile che dopo la morte non ci andrà peggio di qui, e che là, come qua, non possiamo seguitare a svilupparci coi nostri sforzi. Mill parla della vita dopo la morte (con la riserva che sia inverosimile) nella

stessa maniera d'un predicatore pomeridiano d'una comunità religiosa. Non sarebbe stato più logico definire il concetto di morte? E constatare che non esiste la morte, laddove non si abbia una sopravvivenza individuale?

Il capitolo sulla Rivelazione sfocia piuttosto negativamente in una ricerca sulla possibilità dei miracoli. Alla magistrale argomentazione di Hume, Mill non aggiunge nulla, anzi la indebolisce con cavilli logici. Non sarebbe lecito, per la verità, che l'esistenza di Dio venga dimostrata dai miracoli; una volta ammesso un Dio, o un creatore del mondo, è un problema molto serio se esso possa o meno produrre effetti straordinari con la sua volontà. Sennonché, per la nostra esperienza, Dio non governa mai come causa prima (mediante miracoli), ma sempre con cause seconde, oppure mediante le leggi naturali. (Ma non significa riconoscere la creazione mediante un miracolo, quando si chiamano le leggi naturali cause seconde?). Non conosciamo nessun caso d'un miracolo dimostrato; Paolo, "l'unica eccezione di ignoranza e mancanza di cultura della prima generazione cristiana", non ha testimoniato nessun altro miracolo se non quello della sua personale conversione, che molto facilmente si fa derivare da cause naturali.

La fiducia nella possibilità di miracoli è svanita a tal punto che si riderebbe se qualcuno volesse spiegare un avvenimento con cause diverse da un'immediata volontà di Dio. E dunque Mill nega che i miracoli siano fatti storici e utilizzabili come dimostrazione della Provvidenza. Ma il miracolo della divina missione del Redentore non è logicamente così contraddetto, che l'impossibilità o la incredibilità dell'ipotesi escluda totalmente la speranza; potrebbe tuttavia essere vero. Di nuovo, dunque, sussiste la possibilità d'una speranza, o quantomeno la realtà psicologica d'un desiderio struggente, di un anelito, dove la religione esige fede incrollabile. La speranza della religione, in ogni modo, non è una possibilità, bensì una ferma speranza.

Attraverso queste porte secondarie, lasciate in qualche modo socchiuse, Mill ha parlato dappertutto in favore del mantenimento delle vecchie religioni. Ciò che lo differenzia dai deisti inglesi, ciò che lo fa apparire persino retrivo ad un avversario della religione, è in fondo la sua migliore conoscenza della natura umana e della storia. Il rigoroso logico Mill non trova prove stringenti dell'inesistenza di Dio, a sostegno della rivelazione e dell'immortalità; attraverso le scappatoie della logica non perviene, evidentemente, a credere in queste cose; ma quando si sente impegnato a non spezzare il filo sottile della possibilità della sua esistenza, il problema non consiste solo nella sua logica, ma anche nel suo utilitarismo, che ai nostri giorni si definisce anche *pragmatismo*.

Utilità è verità autentica; la religione è una istituzione utile, e per tale ragione

deve essere conservata al popolo. I deisti inglesi (a partire suppergiù da Herbert) combatterono nelle religioni positive qualcosa di pernicioso, di deleterio, contrapponendo a quella superstizione la religione naturale della ragione, che essi ritenevano utile. Ora, nel suo trattato "Sul teismo", J. Stuart Mill esponeva i suoi dubbi anche contro la religione razionale, ma non era affatto contrario a mantenere in vita le religioni positive. Da inglese qual era. Preferendo magari attaccare addirittura il cattolicesimo, piuttosto che una delle confessioni protestanti.

UTILITÀ DELLA RELIGIONE – Già negli anni cinquanta, Mill aveva scritto uno studio apposito sulla "*Utilità della religione*", tenendolo tuttavia per sé; in questo saggio si mostra di gran lunga meno riguardoso, e meno incline al compromesso, che in quello sul "Teismo" poc'anzi presentato. In esso, l'alunno di Bentham si azzarda a mettere la verità contro l'utilità. Perché, fintanto che si credeva nella verità della religione, non c'era bisogno affatto di parlare della sua utilità; oggi, invece, mettere in risalto la sua utilità è solo un invito ai non credenti ad esercitare una benevola doppiezza: un invito a tutti gli uomini a trattenere il respiro nei pressi d'un edificio così utile, visto che si erge su friabile terreno, proprio per non farlo crollar giù. È una situazione penosa, per un intelletto coscienzioso, dover fare una scelta tra la verità e la beneficenza. Ebbene, per quanto riguarda il passato, questa o quell'altra falsa religione è stata pur utile per la moralità della massa; il problema è solo di vedere se la religione può essere raccomandata anche in avvenire per ragioni utilitaristiche: per gli individui e per la società.

Quanto ai rapporti tra religione e morale, è generalmente diffusa una falsa opinione. Alla religione, a motivo del suo potere, viene attribuita un'influenza che non proviene affatto da essa; così ciascuno si conforma alla *pubblica opinione*, indifferentemente dal fatto che questa si fondi o meno sulla religione. Di conseguenza, l'educazione opera di nuovo per la generalizzazione d'un determinato giudizio morale. Questa credenza autoritaria è solo un'altra forma del potere della pubblica opinione; ciò che si fa in ottemperanza a questo potere, lo si addebita ad una coercizione di coscienza; anche l'ambizione, anzi persino la gioia per la simpatia, è una conseguenza della soggezione alla pubblica opinione. La religione, pertanto, non agisce per forza interiore, ma per l'egemonia che esercita sulla pubblica opinione. Per questo, nell'adempimento di doveri religiosi, ce la si prende molto più alla leggera qualora essi non siano insieme imposti dall'opinione pubblica; e così la lussuria, per tutti e due i sessi, è lo stesso peccato dal punto di vista religioso, ma viene esercitata dai maschi senza

tanti scrupoli, in quanto la pubblica opinione non ha nulla in contrario.

Il comportamento dei martiri si fa passare come modello sommo di coraggio e di virtù morali; Mill sembra incline a spiegare anche tali prestazioni coi riguardi verso la pubblica opinione, adducendo per paragone la salda coerenza degli indiani, peraltro così immorali. Per di più, l'estasi non è un fenomeno che appartenga soltanto alla religione.

Ma tutte queste ragioni avverse al significato morale della religione non sono le più importanti; il loro valore quale integrazione poliziesca delle leggi penali, quale ausilio per poliziotti e magistrati, non viene esaltato troppo nemmeno dai più zelanti estimatori della religione. L'accento principale cade piuttosto sul raffinamento delle persone e della società. Le dottrine del Vangelo sono invero superiori a molti insegnamenti precedenti; ma ora siamo in loro possesso, e non le perderemo più. Credere tuttavia nella loro origine soprannaturale è pericoloso perché, con la medesima autorità, vengono sostenute anche dottrine antiquate e obsolete della morale cristiana.

Morale – La genesi della religione viene ricondotta, come quella della poesia, all'immaginazione e alla relativa brama di idealizzazione. "Alla poesia del trascendente si aggiunge una fede positiva, e l'attesa che animi prosaici possono condividere con quelli poetici". Ci si chiede solo se noi, anche in avvenire, con questa poesia religiosa dobbiamo travalicare i confini del mondo abitato; il precetto epicureo di godere la presenza terrena, sia pure in senso spirituale, non è adeguato al sogno d'infinita beatitudine; eppure una certa eternità pratica ce la si può immaginare anche con altri mezzi che attraverso la fede nell'aldilà: grazie all'ideale dell'umanità, mediante il sentimento del dovere verso l'umanità. E questa è una religione migliore di qualsiasi altra che solitamente viene ritenuta tale. "Io affermo che questo principio non solo sarebbe in grado di soddisfare le funzioni religiose, ma anzi che le esaudirebbe meglio di qualsiasi forma di soprannaturalismo."

Le religioni ereditate dalla tradizione fondano se stesse, con le promesse dell'aldilà, sull'egoismo umano, acquisendo e arrogandosi i loro effetti morali mediante l'aspirazione di rinunziare alle capacità spirituali. Per quanto riguarda questo secondo punto, la venerazione del Creatore esige una falsificazione del sentimento naturale. "Questo è in massimo grado il caso del Cristianesimo, giacché l'autore del Sermone della montagna è sicuramente un essere molto più misericordioso dell'autore della natura; sfortunatamente, però, il cristiano credente è necessitato ad ammettere che lo stesso essere sia l'autore di entrambi". Si potrebbe invero risolvere in apparenza la contraddizione, considerando

soltanto il bello insito sia nel Vangelo sia nella Natura, e chiudendo gli occhi su tutto il resto: si dovrebbe insomma mettere a tacere tanto la ragione quanto la coscienza. "Sia delle sètte sia degli individui si può quasi sempre affermare: quanto migliore è la loro logica, tanto peggiore la loro morale."

Per finire, anche l'idea di una vita dopo la morte non è una prerogativa della religione. Ciò che questa insegna, seduce solamente gli infelici. Se la religione naturale dell'umanità, pensata da Mill, venisse coltivata altrettanto, o ancor più zelantemente delle religioni soprannaturali, allora le persone eticamente formate amerebbero certo prolungare la vita terrena, ma vivrebbero sempre nello spirito la vita dei loro discendenti. Per converso, è un dato di fatto che anche i credenti lasciano la vita terrena con grande disappunto, recalcitrando sovente più che non sogliano fare i miscredenti. Col progredire materiale e spirituale dell'umanità, l'individuo superiore vedrà nell'immortalità probabilmente (e persino con più verosimiglianza) una concezione ancora più deprimente che nell'annichilamento.

Mi sembra fuori di dubbio che questo trattato antireligioso contenga l'opinione autentica di Mill, e che le contraddittorie proposizioni del posteriore trattato sul "Teismo" non testimonino tanto la sua ultima convinzione, quanto invece un tentativo di presentare il proprio ateismo in una forma che non dovesse suscitare alcuno scandalo all'interno della *respectability* inglese. In questo Mill non fu leale ed aperto, non combatté gli errori metafisici dell'umanità con la medesima energia di quelli logici; per questo non vi furono ripercussioni sui suoi connazionali e sugli altri contemporanei. Nelle battaglie religiose, fanno effetto solamente o l'estasi della fede o l'indignazione della miscredenza.

Per Mill, invece, la religione era divenuta indifferente, dal momento che egli l'aveva superata per la sua persona; analizzava i suoi concetti quasi solo per esercitare il proprio metodo. Il che è percettibile anche là dove sembra interessarsi più vivacemente per certe proposizioni teologiche; così, per esempio, si potrebbe essere tentati di scoprire, in alcuni passi dei due trattati, una professione per l'antico sistema dualistico del divino, per la dottrina manichea di Dio e Diavolo, che già Pierre Bayle, con grande dispiacere degli ortodossi, aveva dichiarato inconfutabile; ma in Bayle – credo – era una malignità dello scettico, in Mill un logico giochetto dell'indifferentismo.

Il pensiero di Mill non era orientato religiosamente; solo la forma era religiosa, non il contenuto del suo pensiero: l'umanità doveva aiutare quel Dio limitato nel suo potere e, per forza propria, perfezionarsi nel benessere e nel sentimento morale. E questo è, suppergiù, l'ideale già positivista del Faust di Goethe: "Colui che si affanna in perenne ricerca, costui lo possiamo redimere". Solo che il dio

di Mill è più umano, di parecchi gradi, del dio umano di Goethe; in Mill è uno zio piuttosto ricco e assai bonario, che sa molto ed è molto avveduto. Ma il meglio dobbiamo farcelo da soli, se del mondo si vuole fare qualcosa di buono.

Con la sua logica induttiva, Mill ha operato in modo vincente e anticristiano su molte scienze, influenzando finanche la storiografia materialistica e positivistica successiva a Buckle. Sul terreno della teologia Mill non poté vincere, perché era come un cavallo da corsa (non saprei se posso spiegare il suo sforzo estremo con l'estasi o con la rabbia), che si arresta dinanzi all'ostacolo più difficile; ma non c'è dubbio che "si adombrò" al cospetto della *respectability* inglese.

DARWIN – Questo spirito conservatore non impedì tuttavia che fossero inglesi quelli che ancora una volta assunsero la guida dell'Occidente, nella psicologia, ed in quel ramo della biologia approfondito nella peculiare disciplina dell'evoluzionismo. Nominalismo ed empirismo si integrarono, con risvolti conservatori, nell'opera importantissima del biologo Charles Darwin (1809-1882). L'ipotesi da lui avanzata d'una necessaria genesi delle specie nella lotta per l'esistenza, attraverso la sopravvivenza del più valido e mediante l'adattamento, ebbene, questa ipotesi è oggi considerata già superata per la scienza sperimentale; ma resta nondimeno un evento grandioso il solo fatto che potesse essere proposta. I precursori più menzionati di Darwin (giacché i meriti del nonno Erasmus Darwin consistono quasi solamente nelle istanze d'una psicologia fisiologica), ossia Lamarck e Goethe, avevano solo enunciato il presagio d'una parentela formale di tutti gli animali, lasciando aperta la questione se i viventi fossero entrati nel progetto del creatore, ovvero nel disegno della natura; essi miravano a semplificare la morfologia.

Soltanto Darwin cancellò l'idea d'un disegno o d'una intenzione in un Creatore, eliminando anzi addirittura – con guardinghe allusioni – qualsivoglia concezione finalistica nella natura. Dio non viene negato esplicitamente, ma la prova teleologica di Dio (quella prediletta del Settecento) venne gettata nel mucchio ammuffito delle altre prove di Dio. Il concetto di creazione, in buona sostanza, fu sostituito con quello di evoluzione.

Nella sua patria, Charles Darwin suscitò spesso scandalo con le sue ipotesi scientifiche, quasi mai con le sue parole. Egli ebbe riguardo dei pregiudizi inglesi, e fu pedantescamente circospetto nel tirare le sue conclusioni; lasciò ai suoi imitatori ed epigoni (tra i quali fu Ernst Haeckel quello filosoficamente più inquietante) il compito di fare del Darwinismo un sistema materialistico, che si sarebbe poi rapidissimamente esteso anche alle scienze dello spirito.

SPENCER – Più seria di Haeckel è l'enciclopedia, definita pure sistema, che Herbert Spencer (1820-1903) pubblicò a partire dal 1860 con la ferrea diligenza di Comte, ma senza le sue geniali e folli implicazioni. L'immagine di una "evoluzione" egli l'aveva usata già prima di Darwin. Anche Spencer adotta ancora qualche riguardo per le abitudini mentali degli inglesi; è evidente che egli non può intendere il ben noto Dio come prima causa dell'evoluzione, e tuttavia parla ancora molto di questa prima causa, oltre che dell'assoluto. Oltretutto, con l'opera della sua vita, Spencer ha promosso in modo determinante la concezione basilare di tutti i nuovi *freethinkers* inglesi, cioè che noi non conosceremo mai il sovrasensibile, anche se la definizione di *agnosticismo* non trae origine da lui, bensì da Henry Huxley, che la usò la prima volta nel 1869 per additare – in una difesa di Darwin – la visione materialistica del mondo, non proprio come quella giusta, ma certo come l'unica feconda (per la vita). Spencer non restò molto fedele a se stesso; lui, che forse solo grazie ad Auguste Comte era stato ispirato alla sua grande opera, non perse la ragione come Comte, però cadde prematuramente in uno stato di senilità. Troppo spesso, nella sua autobiografia, egli si prostra dinanzi allo spirito collettivo dell'Inghilterra, predicando con molta affettazione una savia tolleranza nei confronti di *qualsiasi* fede.

L'idea dell'evoluzione è un'ammirevole creazione dello spirito pragmatico inglese; ma anche la limitatezza di questo spirito – quando si tratta di questioni estreme – si esplica nella comparsa di Spencer e Darwin, nonché dei loro migliori difensori scientifici inglesi. Solo in Germania – come si è detto – dall'idea evoluzionistica si trassero in maniera avventata teorie incontrollabili, spacciando queste ipotesi per dogmi; ma solo in Germania, d'altra parte, si riconobbe subito la dissoluzione del vetusto concetto di fine come la più importante conseguenza dell'evoluzionismo. Ed un annientamento del concetto di fine che, anche secondo le necessarie modificazioni del darwinismo, non risorgerà mai più per la scienza rigorosa della natura, non può non produrre una nuova posizione riguardo ai cosiddetti problemi religiosi.

In realtà, una concezione di Dio disgiunta da una concezione finalistica non ha più senso alcuno; l'agnosticismo inglese, tuttavia, non volendo essere affatto un agnosticismo critico del linguaggio, cerca non solo un compromesso con la religione, ma perfino con la Chiesa. Gli inglesi non hanno ancora superato il loro deismo, e lo praticano verso i loro vescovi con una cortesia che, all'epoca della sua più ardita espressione – duecento anni prima –, non era ancora tanto scevra di pericoli quanto lo è ai giorni nostri.

TYNDALL – Un esempio illuminante di questa non scientifica gentilezza (e limi-

tatezza) dello spirito inglese ce lo offre l'eccellente fisico John Tyndall (nato nel 1820 in Irlanda– morto nel 1893), che per cinque anni, dal 1848 al 1853, lavorò in Germania sotto la guida di Bunsen e Magnus e accanto a Helmholtz, traducendo importanti scritti di Clausius e di Helmholtz e che, a sua volta, fu fatto conoscere al pubblico tedesco da Helmholtz (e da Wiedemann). Il principio della conservazione dell'energia è il campo su cui il grande fisico si procacciò meriti straordinari. A noi interessa soltanto un'allocuzione tenuta da Tyndall nel 1874 a Belfast, e il cui grande scalpore – suscitato nell'Inghilterra ortodossa – è più significativo per l'ortodossia che per l'oratoria. In effetti, Tyndall era pienamente legittimato a respingere, nella breve prefazione alla stampa del discorso, la grave "accusa" di essere un seguace dell'ateismo materiale. (E non dice: del materialismo).

Qui Tyndall dà, né di più né di meno, una sintetica storia dell'interpretazione naturalistica del mondo, da una prospettiva inglese. Egli ha imparato da Lange ad apprezzare Democrito, Epicuro e Lucrezio, a dubitare ancora una volta dell'infallibilità di Aristotele. Per paura, durante il Medioevo, si era sviluppato il gioco subdolo della doppia verità. Confusamente, e senza chiarezza, si esaltano Cartesio, Gassendi e Bruno; altrettanto confusamente si prendono le difese della nuova atomistica. Poi Tyndall abbandona il campo della fisica, per darsi alla trattazione di questioni biologiche attraverso Darwin e Spencer. Schiva però la discussione di concetti determinanti; la precisione dell'espressione non è affar suo, tanto che parla con tutta fiducia di una "vita fisica", come se la vita non fosse una cosa o un fenomeno per sé stante, e la psiche tutt'altra cosa o fenomeno. Considera un merito sufficiente il fatto che Darwin abbia accantonato l'antropomorfismo nella concezione di un creatore. Riconosce molto bene come l'evoluzione della vita sulla terra rimanga un mistero anche dopo Darwin, e che la forza del darwinismo consiste nel suo metodo.

A questo punto, si dovrebbe pensare che proprio l'esigenza di un metodo rigorosamente scientifico debba condurlo ad un ripudio del pensiero religioso. Niente di più falso. A conclusione del suo discorso, Tyndall ammonisce i suoi illuminati ascoltatori affinché non irridano il sentimento religioso, giacché in questo modo si sbeffeggiano soltanto forme secondarie, mentre l'incrollabile base del sentimento religioso resta intatta nella natura dell'uomo. (Certo, se la base è "incrollabile", non esiste alcun motivo, né blando né brusco, che la possa "scrollare" in qualche modo).

"Anche se molte religioni del mondo sono state e sono tuttora mostruose, anche se alcune di loro sono state pericolose, anzi sicuramente perniciose per i più preziosi privilegi di uomini liberi, e magari vorrebbero esserlo di

nuovo, tuttavia sarà cosa saggia riconoscerle come le forme di una forza che è sì dannosa (se le si permette di penetrare nel campo del sapere, sul quale essa non possiede alcun predominio), ma che è tuttavia in grado di generare cose nobili sul terreno della passione, che è la sua peculiare e sublime sfera; quello di procacciare a questo sentimento una ragionevole soddisfazione è, ai giorni nostri, il problema dei problemi."

Se Tyndall fosse stato impegnato seriamente ad applicare la critica kantiana all'ipotesi evolutiva di Spencer, sarebbe dovuto giungere a tutt'altro esito; intendo – ovviamente – che sarebbe pervenuto ad un risultato critico-linguistico, cioè a riconoscere che l'interpretazione del mondo con l'idea di Dio non merita rispetto minore, ma nemmeno maggiore, di altri antichissimi tentativi di spiegazione. "Dio" è una parola per dire una forza immaginata per via ipotetica, come "ragione" o "senno" sono parole per esprimere supposte energie; tutte queste ipotesi dovranno prima dimostrare la propria esistenza, non potendo richiamarsi – nella dimostrazione della realtà – all'esistenza di parole o definizioni.

Critica della lingua – Credo di rendere all'atavico concetto di Dio un altissimo grado di considerazione collocandolo qui – in relazione a questa rappresentazione della teoria evolutiva – accanto ai concetti di spazio, di tempo e di razionalità. Come spazio e tempo sono solo le tramandate forme della contemplazione, così anche il concetto di Dio non è una spiegazione del mondo, ma soltanto la tramandata forma – o formula – di una spiegazione. A questa conoscenza sarebbero dovuti giungere già Kant e Spencer, se fossero stati consequenziali: Kant nella differenziazione tra fenomeno e noumeno, Spencer nella sua dottrina dell'inconoscibile; ma io ritengo di poter andare anche oltre, perché per me la ragione umana stessa, attraverso cui noi perveniamo a tutti questi concetti, è anche soltanto l'idea ricevuta di una forza che risale a percezioni sensoriali ricevute in retaggio. Ebbene, queste percezioni poggiano interamente sui nostri sensi umani, che abbiamo riconosciuto come sensi casuali. La lingua è materialistica, la ragione è sensistica, il concetto dell'io è una illusione. Si dica infine a noi stessi quale realtà può ancora avere per noi l'Io divino, al quale ci ha portato il linguaggio materialistico, evoluto con l'ausilio dell'intelletto sensistico ed evoluto.

Tali ragionamenti rimasero estranei al pensiero inglese, anche dove esso si era formato alla cosiddetta filosofia tedesca; esso restò orientato teologicamente – molto di più che nella nuova Francia e in Germania – nella trattazione delle questioni ultime. E gli mancò la motivazione contraria alla Chiesa: l'ispirazione

della mistica. Così questa ispirazione, che in Nietzsche ci affascina con afflato poetico, manca totalmente al disincantato agnosticismo. La meditazione di Nietzsche sulla menzogna dell'esistenza è perciò qualcosa di molto diverso della dottrina del pragmatismo angloamericano, secondo cui le idee andrebbero giudicate suppergiù in base alla loro utilità. Non v'è dubbio che la Chiesa saprà valutare il pragmatismo nella maniera più consona ai propri vantaggi.

KINGSLEY E COLERIDGE – Questa tendenza conservatrice nei riguardi della religione sussisteva in Inghilterra già molto prima, sin dalla prima metà dell'Ottocento; ci si credeva così liberi e illuminati – segnatamente nelle cose della politica – da poter deprecare ogni rivoluzione. Paragonando il nuovo movimento religioso inglese con quello del continente, esso appare dapprima arretrato, retrivo, anche se si pensa all'importanza del deismo inglese e della gnoseologia inglese nel Seicento e nel Settecento. Dopo la Rivoluzione del 1830, la Giovane Europa era divenuta non cristiana, per dire il vero ormai senza Dio, mentre in Inghilterra si tentava ancora di coniugare tale sovvertimento con la fede cristiana.

Qui il condottiero fu David F. Strauß, un filisteo negli affari politici, un ribelle nelle faccende dello spirito; oltre Manica, vi corrispose Charles Kingsley (1819-1875), politicamente radicale, per il resto cristianeggiante. Questo splendido Kingsley non lo si dovrebbe giudicare dal suo libro più celebre (il romanzo "Ipazia") che per noi, malgrado la sua tendenza anticlericale, è diventato illeggibile proprio per la sua coloritura teologica. E di nuovo debbo mettere in guardia dalla nostra consuetudine di spiegare questa inclinazione conservatrice degli inglesi, questo attaccamento alle forme tradizionali, questo cristianeggiare incessante, come pura e semplice ipocrisia britannica: un senso di appartenenza alla Chiesa – in Inghilterra – non è ipocrisia, bensì questione di decoro. Esattamente come il frac, usato per le cene, non comporta affatto, nella coscienza degli inglesi, neanche un'ombra di ipocrisia.

Con la sua ricca personalità, Kingsley usciva dal cosiddetto Movimento di Oxford, connesso per molti aspetti con la generale reazione europea e col Romanticismo tedesco, ma che molto presto si differenziò in una direzione libera e in una non libera; pressappoco come, in Germania – nello stesso periodo – la scuola di Hegel si divaricò in una destra e una sinistra. (Ma su Kingsley ritornerò tra poco.)

COLERIDGE – L'influenza della poesia e della filosofia tedesca è rilevabile con grande chiarezza in Samuel T. Coleridge (1772-1834), che come poeta fu tra i

fondatori della "Lake School", come teologo tra i migliori esponenti del *Broad Church Party*. In Germania, a Gottinga, si era educato alla scienza tedesca, tornando in patria con una grande confusione mentale; dopo tanti sforzi, ritenne di potersi richiamare con eguale diritto a Kant e a Jacobi, a Spinoza e a Schelling. Così oscillò di continuo tra un panteismo sempre cristianeggiante ed un teismo decisamente cristiano. Il fondamento della fede, che Coleridge predicava sinceramente, era una volta la Bibbia, un'altra volta la ragione pratica di Kant. Solo il garbuglio dei partiti politici e religiosi in Inghilterra rende comprensibile il fatto che Coleridge e i suoi amici si chiamassero "liberali".

In Inghilterra, prima ancora che nel continente, si era iniziata una reazione contro il razionalismo della Rivoluzione francese; dal profondo dell'animo si voleva riformare specialmente la Chiesa, divenuta brulla e indesiderabile, ora con la devozione del cuore, nel senso d'un certo pietismo, ora col ritorno al cattolicesimo medioevale. Le due correnti non impedirono che, per tutta l'epoca dalle guerre napoleoniche fino alla Rivoluzione di luglio, la reale Chiesa anglicana perdesse prestigio, sia in seguito a misure legislative sia a causa dei tumulti.

H. Froude – Il più gagliardo attacco contro questa Chiesa senz'anima, sclerotizzata nei formalismi, venne mosso dopo il 1833 da un College di Oxford; ai suoi inizi, questo "movimento di Oxford" fu a sua volta spaccato, prima di saldarsi – grazie specialmente a Newman e a Pusey – ad un trattarianismo decisamente cattolico. Il più puro e più forte esponente di questo circolo di Oxford ci sembra Richard H. Froude, fratello dello storico James Anthony. Appassionato, espressivo e pieno di carattere come Carlyle, Froude è alla ricerca della vera Chiesa, dal momento che gli appariva insopportabile una vita senza fede. La Riforma non lo appaga, né quella tedesca né quella anglicana; è specialmente contro Lutero che la sua antipatia si acuisce fino all'odio: la Riforma di Lutero è per lui come una gamba rotta malamente trattata, e si dovrebbe rompere la gamba un'altra volta per poterla poi ricomporre meglio. In questa cruda immagine si evidenzia già l'incorruttibile autonomia di Froude. Il quale sogna una sottomissione a Roma, per poter liberare a fondo l'Inghilterra dal protestantesimo. Durante un viaggio in Italia, tuttavia, fa conoscenza diretta con la Chiesa papalina; e da allora egli (come tutti gli eretici) vede la salvezza solamente in un ritorno al cosiddetto Cristianesimo delle origini. Froude morì già nel 1836. Dopo la sua morte, il trattarianesimo rientrò senza ostacoli nell'orbita cattolica. Il successo non gli arrise. E papa Gregorio XVI, sconsolato, sintetizzò il suo giudizio sull'intero movimento nelle parole: "*Sono papisti senza papa, cattolici senza unità, protestanti senza libertà*". [In it. nel testo]

KINGSLEY – Charles Kingsley (1819-1875), figlio d'un modesto curato, fu anche lui per grande parte della sua vita un piccolo pastore, a Eversley nel Hampshire, dove operò con abnegazione nel senso d'un socialismo cristiano, e da dove spediva i suoi eccitanti scritti in Inghilterra e nel mondo. Nella sua parrocchia fu un travolgente predicatore, a dispetto della sua balbuzie; e balbettava pure, senza che ciò indebolisse il suo successo, nel combattere la Chiesa regionale, che allora sembrava succube del succitato trattarianesimo di Newman. Come teologo, Kingsley non fu un isolato; con Stanley, Hughes, Conybeare, Maurice, e con altri esponenti progressisti, ben radicati nel quotidiano, egli mirava a condurre il popolo sulla larga strada dell'ascesa – come i vecchi latitudinari – costituendo con essi, per l'appunto, il *Broad Church Party*. A lui, appassionato cacciatore e cavaliere, fu peculiare ciò che beffardamente si definiva il "cristianesimo dei muscoli"; il suo socialismo cristiano consisteva nel fatto che la sua cura d'anime incominciava con la cura per il corpo. Nella sua lotta contro fame, miseria e malavita, disprezzava il cicaleccio predicatorio tipico del cristianesimo della domenica; nella Bibbia, Kingsley trovava la dottrina del vero socialismo, del cristianesimo di tutti i giorni.

Nei suoi primi due romanzi (del 1848 e 1850), Kingsley inveisce come un propagandista scatenato contro l'edonismo dei ricchi, oltre che contro il sistema degli sfruttatori senza scrupoli. Malgrado tutto, la fede cristiana deve essere preservata, non soltanto per il popolo che lavora, ma anche per i capi del popolo educati a pensare scientificamente; ciò che insegnano la Rivoluzione francese, e la stessa filosofia tedesca, si trova già tutto nella Bibbia. E sarebbe anche meglio, in quanto la Bibbia è democratica, mentre la filosofia è aristocratica. Il suo primo romanzo "*Yeast*" (schiuma, fermento) era stato accusato di immoralità; ed ecco Kingsley reagire con una controaccusa, proprio per mezzo del celebrato romanzo "*Ipazia*" (1853), assai raccomandato anche ai tedeschi dall'ambasciatore prussiano Bunsen. Il sottotitolo ne chiarisce la tendenza: "nemici nuovi sotto antiche sembianze". Una storia bizzarra. I vizi del paganesimo vi vengono solo accennati, perché Kingsley, da inglese puritano, ritiene indecoroso rappresentare libidini contro natura, o anche solamente naturali. La Chiesa – con evidenti accenni alla contemporaneità – vi viene descritta come un'organizzazione dell'inferno e dei diavoli. Su tutto aleggia però lo spirito d'un cristianesimo ideale, a cui alla fin fine tutti si convertono: un ebreo senza Dio, una strega depravata e, in extremis, la stessa eroina della storia, assassinata da preti fanatizzati.[22]

22. All'antitesi tra il mio romanzo storico "Hypatia" (Scritti scelti, volume 3) e quello cristianeggiante di Kingsley ha fatto cenno, a suo tempo, Erich Schmidt in una sua presentazione del libro.

I religiosi della britannica Chiesa alta, nonché i trattariani, non hanno mai perdonato al buon cristiano Kingsley la sua Ipazia; la loro vendetta fu spietata e priva di gusto, non avendo potuto far bruciare né lui né il suo libro: quando a Oxford, molti anni dopo, Kingsley avrebbe dovuto essere nominato dottore ad honorem, il suo nome – per iniziativa di Pusey – venne cancellato dall'elenco. Aveva infatti suscitato scandalo nel mondo austero della *respectability* inglese.

Scandalo molto maggiore egli suscitò nel 1857 – durante l'Esposizione mondiale – con una predica. Per l'occasione, non parlò più come un socialista cristiano, ma già come un democratico sociale, trattando della smania persecutoria e della tirannia della Chiesa come istituzione; ma tornò a parlare con entusiasmo di una Chiesa ideale, in cui Bibbia, battesimo e eucaristia, fossero i simboli di libertà, uguaglianza e fraternità. In conseguenza di ciò, il suo vescovo gli interdisse la predicazione.

Il partito che nell'Inghilterra di allora operava per unificare socialismo e critica biblica sotto l'insegna d'un umanismo volterriano, gli offrì il suo appoggio. Ma Kingsley non fu disponibile a ciò. Vedeva nel critico biblico David Strauß un aristocratico inetto, che voleva sottrarre all'uomo della strada la sua Bibbia e il suo Salvatore. Così Kingsley proseguì per il suo percorso intricato e contradditorio; arrivò al punto di salutare con gioia le nuove ipotesi biblicide di Lyell e di Darwin, senza tuttavia lasciarsi fuorviare dalla sua fede cristiana.

Grazie ai suoi romanzi d'intrattenimento, che lusingavano lo sciovinismo inglese, la sua popolarità s'ingrandì ancor più di quanto era avvenuto con l'annuncio d'un socialismo cristiano. Nella sua coscienza, Kingsley fu intimamente devoto, uomo in sostanza né miscredente né illuminista; per quanto riguarda gli effetti della sua opera, tuttavia, finì per seppellire il prestigio e l'autorità della Bibbia – come in precedenza avevano fatto alcuni socialisti francesi (Lamennais) – in quanto struttura portante della Chiesa. Per opera dei "social-religiosi" della metà dell'Ottocento, l'uomo-dio Gesù Cristo – salvatore del mondo immerso nel peccato – si trasformò a poco a poco in un *uomo esemplare*, il cui regno fu di questo mondo, eccome, in quanto insegnò a liberare gli uomini dalla miseria materiale e morale. Avendo fatto così della Bibbia un manuale della libertà, risultava pure superata la critica biblica razionale e storica. Sulle orme di Kingsley si muove l'assai più dotata poetessa George Eliot, consorte di G. H. Lewes, noto in Germania quasi esclusivamente come il primo buon biografo di Goethe.

Lewes – In ogni modo, George Henry Lewes (1817-1878) fu uno dei pochi inglesi, integralmente liberi, a non fare alcuna concessione all'opinione pubblica:

più che britannico, fu un figlio del continente, formatosi su Goethe e su Comte, e divenuto pertanto una personalità indipendente. Nella sua bellissima "*Storia della filosofia da Talete a Comte*", Lewes è rigorosamente positivista, negando, insieme con la possibilità della metafisica, qualsiasi sapere che si riferisca al trascendente e all'ultraterreno; negli scritti successivi egli si purifica (sotto l'influsso di Spencer, ma con maggiore afflato di Spencer) in un agnosticismo affine a quello tedesco, che riconosce al "sentimento" – ivi compresa la religiosità senza Dio – il significato suo proprio, senza fermarsi all'esperienza esteriore.

Swinburne – Tra siffatte ripercussioni della filosofia e delle scienze naturali, non poteva mancare – al di là di evidenti influssi continentali – che, nella seconda metà dell'Ottocento, persino nella morigerata Inghilterra si affermasse la poesia sensuale (*fleshly school*), che all'inizio del secolo era stata bandita e proscritta dalla letteratura. Nella forma espressiva stupendamente levigata, nonché nell'indomabile passione anticristiana, questi poeti superarono lo stesso Lord Byron, in passato espulso dalla società britannica.

Dei poeti di questa scuola, voglio ricordare solamente quello più appassionato, Algernon Charles Swinburne (1837-1909), che già nel poema di Tannhäuser "*Laus Veneris*" (lo si può gustare anche nell'eccellente rifacimento di Hedwig Lachmann) aveva riplasmato liberamente la saga antica. Nell'antica canzone, poi in Heinrich Heine, e in seguito ancor più devotamente in Richard Wagner, il buon Dio aveva ribaltato la sentenza del malvagio papa. In Swinburne, Tannhäuser si libera da solo; non tanto dalla dea dell'amore, quanto invece dalla fede nel peccato e nel cielo:

> "Non c'è invero sorte migliore di questa:
> Che mi sia rivelata l'amarezza dell'amore;
> E che, dalla fredda regione dei cieli,
> Su di noi piombi alfine una scomunica."

E Tannhäuser ritorna ridente e felice sul monte di Venere.

Assai più scioccante è l'ampio poemetto "Davanti alla croce di Cristo" (*Before a crucifix*), dove molte strofe sembrano di primo acchito scagliarsi – con rispetto per la misericordiosa dottrina di Gesù – solamente contro la gerarchia cristiana, che ha tramutato in veleni e denari il sangue e l'amore del Salvatore. Ma gli ultimi versi, in tutta la loro bellezza espressiva, sono una maledizione naturalisticamente orrenda della stessa religione cristiana. Li riporto qui nell'originale inglese, giacché non ne conosco una traduzione degna, ed io non mi azzardo a ricreare personalmente versi di siffatta pregnanza:

Thou bad'st, let children come to thee:
What children now but courses come?
What manhood in that God can be
Whom sees their worship, and is dumb?
No soul that lived, loved, wrought and died,
Is this their carrion crucified.
Nay, if their God and thou be one,
If thou and this thing be the same,
Thou shouldst not look upon the sun;
The sun grows haggard at thy name.
Come down, be done with, cease, give o'er;
Hide thyself, strive not, be no more."

Trecento anni fa, per colpa di questa poesia (se non fosse che a quell'epoca era ormai impossibile, persino spiritualmente), Swinburne sarebbe stato bruciato vivo; al giorno d'oggi la leggono i ragazzini sui banchi di scuola.[23]

23. Duecento anni orsono, però, l'unico poeta tedesco dell'epoca dominata da Gottsched, cioè Johann Christian Günther (1695-1723), compose uno analogo sfogo di disperazione. Nelle strofe che incominciano con le parole "Geduld, Gelassenheit", egli maledice la propria esistenza, definendo quel Dio "che vuole e può aiutare" (ivi compresa la Trinità) come una "cieca affabulazione"; con cinismo naturalistico e crudo (quasi ancora più radicale che in Swinburne) vorrebbe che la libidine del padre, nell'atto di generarlo, fosse rimasta infruttuosa. Ricordandoci di Günther, ci limitiamo a due osservazioni.

Noi ci facciamo tante beffe della *pruderie* inglese; ma anche nella nostra spregiudicata Germania vennero omessi, in tutte le edizioni, i versi estremi di Günther sullo sperma di suo padre; essi furono stampati solo da Berthold Litzmann in una dissertazione filologica (1880). Vorrei inoltre porre la questione se la maledizione di Faust (immediatamente prima del patto col Diavolo) implichi una conscia o inconscia reminiscenza della cruda maledizione di Günther, che Goethe conobbe e stimò, e fors'anche delle sue poesie, allora inedite. "Maledetta sia la speranza! Maledetta la fede, e maledetta soprattutto la pazienza!" Questo sconcertante epilogo "pazienza", peraltro quasi un'attenuazione, si spiegherebbe dunque con il pathos che, in Günther, si esprime al principio e alla fine della lirica. –

Ora, essendo ritornato dall'Inghilterra nel continente, voglio aggiungere per quale ragione io non abbia registrato le liriche blasfemie dei Francesi allo stesso modo di quelle di Byron e di Swinburne. Ecco, tra i Francesi dell'ultima o penultima generazione, ci sono stati abbastanza titani utopisti; ma mi sembra che a tutti costoro manchi, nel loro ateismo, la serietà della passione, oppure la passione della severità. Scelgo ad esempio Jean Richepin (nato nel 1849), che nelle sue poesie è stato più personale che nei suoi romanzi. Nel suo volume di poesie "*Les blasphèmes*" (1884) ha dato sfogo ai suoi sentimenti antichiesastici. C'è anche un brano, *La Mort des Dieux*, in cui Dio è chiamato re dei macellai, e si pretende l'eliminazione di tutte le parole che significano il divino; e si azzarda – senza successo – il tentativo di superare le blasfemie di Voltaire e di Parny. Altre poesie (*L'Apologie du Diable*, *Prière de l'Athée*, *le Juif-errant*) hanno il

Corrisponde perfettamente alla rappresentazione corrente dei Francesi il fatto che, da loro, la Grande Rivoluzione avesse portato alla temporanea abolizione di Dio; e corrisponde ugualmente all'idea del carattere tedesco che, in Germania, il cammino della grande rivoluzione spirituale – attraverso Kant e Goethe – portasse alla visione del mondo che io cerco di sintetizzare nella formulazione di "mistica senza Dio".

Per converso, non corrisponde affatto agli usuali luoghi comuni sull'Inghilterra il fatto che da oltre Manica, cioè da dove sono scaturiti i più forti liberatori spirituali del mondo (grazie ai dubbi di Hume e all'agnosticismo di Spencer), e nel contempo una cortese attenzione alle forme conservatrici della Chiesa, siano approdate altresì nel Continente tutte le persone che iniziano (o vorrebbero fondare) nuove religioni, ricorrendo agli antichissimi mezzi dell'impostura.

Esercito della Salvezza – Tant'è vero che le recenti puerili fandonie dello spiritismo e della teosofia sono scaturite dall'interno del mondo inglese, o più generalmente anglosassone, soggiogando i poveri di spirito, muovendo infatti dall'Inghilterra o dall'America; ed anche il movimento nominato Esercito della Salvezza (*Salvation-Army*) – in origine molto più sincero, apparentato col vecchio ereticale Pietismo – è un prodotto squisitamente britannico. Su questo recente movimento diciamo ancora qualcosa, in quanto esso, nelle trascorse epoche teologicamente orientate, sarebbe stato un'eresia, né più né meno di altre eresie, mentre nella nostra epoca ateologica è divenuto solo un pericolo, o una nuova forma di cristianesimo, come si preferisce.

Ad estrarre dal terreno codesta armata è stato il predicatore metodista William Booth (1829-1912) che, con medioevale intolleranza, rimise in circolazione, secondo un proprio criterio, il noto detto biblico "Costringili ad entrare", non disdegnando in ciò alcun mezzo della più moderna pubblicistica americana. Il lavoro iniziò nel 1865, e già nel 1880 fece registrare successi travolgenti. Si era incominciato con la "salvezza" di alcolizzati, ladri e prostitute; grazie alla forza suggestiva delle conversioni pubbliche, questo "cristianesimo aggressivo" raggiunse un consenso e diffusione tale che, nel paese dell'alta Chiesa anglicana, i potenti della Chiesa e dello Stato incominciarono a genuflettersi, sicché furono stanziate somme colossali a favore dell'Esercito della Salvezza. Già nel 1883 il capo poté far dire ai suoi proletari, degradati nella miseria e nel vizio: ecco, Dio asciuga le loro lacrime con banconote da cinque libbre. La militare-

medesimo scopo: ripetizioni ben rimate d'un ateismo dimezzato, vagamente cristianeggiante. Come se Victor Hugo fosse stato battezzato una seconda volta.

sca foggia delle masse devote sembrò all'inizio quasi un gioco; ma potrebbe diventare più di uno scherzo se l'onnipotenza, di cui dispone il generale Booth o il suo successore, sui beni e sugli ufficiali dell'Armata, puntasse seriamente alla conquista del mondo.

Era andata suppergiù alla stessa maniera con la fondazione dell'Islam; con grande fracasso e senza scrupoli, anche se, naturalmente, senza le invenzioni americane della réclame sui giornali, e senza l'impiego del conscio ipnotismo di massa.

L' Esercito della salvezza è talmente povero di princìpi intellettuali, che non se ne può dire granché. I non credenti debbono essere convertiti: con l'astuzia (cioè con l'inganno), fintanto che la pubblica opinione non consente la violenza. Il generale Booth non era di certo un teologo. Del catechismo cristiano resta ben poco, e ancora meno v'è traccia del Vecchio Testamento. La ritualità è organizzata in base al principio d'un impresario teatrale: è permesso tutto quanto non genera noia. Contro le vecchie Chiese esistenti si mettono insieme dei dissenzienti, ciò che in qualche modo sembra ancora avere qualche efficacia. Non sarebbe impossibile che questo movimento (posto che non crolli sotto la guida del figlio di William Booth, ora reggente) si coalizzi con l'esercito socialista degli altri proletari, cioè dei lavoratori, per un minaccioso assalto contro il capitalismo internazionale; ma sarebbe anche possibile che da questo profano esercito della Salvezza si sviluppi una nuova Chiesa, con nuovi dogmi, con nuovi sacerdoti, ma pur sempre con la vecchia intolleranza.

L'uomo d'azione riesce a stento a trattenere la sua ripugnanza per i pericoli che, rispetto alla liberazione dello spirito, provengono dall'Esercito della salvezza, come anche da spiritisti o teosofi similmente sbeffeggiati. Tale minaccia, al giorno d'oggi, parla inglese. L'osservatore attento dell'attualità si pone piuttosto la preoccupata domanda: non ci troviamo noi ora, col nostro scherno, proprio nell'identica situazione in cui si trovarono scettici e derisori – millecinquecento anni fa, o duemila, o duemilacinquecento – allorquando i fondatori di religione, ingigantiti nella leggenda, seguendo il loro dèmone interiore, spianarono la strada a movimenti similari?

Soppressione della censura – Se ho addebitato agli Inglesi molestie e scemenze dell'Esercito della salvezza, debbo tuttavia evidenziare ancora una volta (si veda a pagina 232) che fu l'Inghilterra il paese dove cessò lo scandalo cristiano, cioè l'oppressione della libertà spirituale mediante la censura preventiva; il che accadde già nel 1694, non molto dopo la "gloriosa" Rivoluzione del 1688. La rivendicazione di una quasi totale libertà di stampa fu avanzata

da Milton già nel 1644. Solo nel 1814 fece seguito la Francia (dopo alterne vicende, ora anarchiste ora dispotiche), e la Germania solo nel 1848. Quando si parla di libertà della stampa, si dimentica che in questa problematica non si tratta in realtà soltanto di giornali e riviste, bensì di tutti i prodotti della tecnica tipografica; che insomma, solo dopo la somma invenzione della stampa, e dal suo primo utilizzo per la causa della Riforma, si manifestò l'inaudito che nel mondo antico (allorquando i libri venivano ancora trascritti, seppure già in serie), non avrebbe potuto essere escogitato oppure tollerato: la Chiesa cristiana si arrogava di decidere essa se un modo di pensare, ovvero un libro, potesse essere stampato oppure no.

Si tenga presente: il diritto alla censura da parte della Chiesa cattolica (giacché le Chiese protestanti non erano abbastanza potenti per imporlo dappertutto nella stessa misura) venne imposto al Concilio di Trento sotto pena di anatema, e quindi elevato all'incirca al rango di dogma; e l'*Index librorum prohibitorum* viene prorogato fino ai nostri giorni; la sua ultima edizione è del 1895. Un catalogo di tutti i libri vietati ai credenti. Ecco la verità: un registro ufficiale di tutte le persecuzioni, con le quali – mediante un supplizio spirituale accanto a quello fisico – deve essere impedito l'affrancamento dalla Chiesa.

Sarebbe un lavoro assai meritorio quello di scrivere una buona volta una storia della censura ecclesiastica (dopo i lavori preliminari di Sachse e di Reusch) dal punto di vista dell'ateismo militante. In questa ricerca, così necessaria, costituirebbe un capitolo particolarmente affascinante quello in cui venissero contrapposti l'uno all'altro due grandi avvenimenti dell'età della Grande Rivoluzione. Primo, come la libertà di stampa conseguì nel 1694 in Inghilterra la vittoria finale; e poi, come Kant, dal 1792 al 1798, dovette condurre una lotta defatigante per la pubblicazione di scritti filosofico-religiosi: che non fu una battaglia per la libertà dalla censura, ma solo per la meschina questione se la Facoltà di teologia o quella di filosofia potesse dire la sua a tale proposito. (Si legga la bella trattazione di Dilthey, *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung* //La battaglia di Kant con la censura per il diritto alla libera ricerca religiosa//, del 1890). Da siffatte ricerche su questi temi, la coeva arretratezza della Germania nei confronti dell'Inghilterra, uscirebbe illuminata in modo abbagliante.

8. La filosofia tedesca dopo Hegel

Quale senso di liberazione emanasse, spesso contro la volontà e l'opinione dell'autore, dall'inaudito acume e dalla vigoria dialettica di Hegel, risulta evidente soltanto dagli scritti dei Giovani Hegeliani, consciamente ostili alla religione; e si può documentare già dalle opere di Schopenhauer, odiatore implacabile di Hegel, il quale credette sinceramente di far avanzare difilato il suo Kant ma che – prescindendo dalla sua ossessione metafisica – non avrebbe progredito tanto oltre il Settecento, se non si fosse formato su Hegel rispetto alla logica, non meno che, riguardo alla linguistica, sui migliori libri del giovane Fichte (e intendo del Fichte ancora giovane). Un romantico atletismo intellettuale condusse poi non soltanto da Fichte, ma altresì da Hegel, in via diretta alla Giovane Germania, che si ricongiunse alle origini radicali del Romanticismo; e l'esponente più ingegnoso della Giovane Germania, Gutzkow, fu colui che scoperse addirittura il filosofo della volontà, rimosso o messo a tacere dal mondo accademico.

Prima di occuparmi di Schopenhauer, il più dichiarato e più acclamato ateista tra i pensatori tedeschi, dovrei opportunamente presentare i tre celeberrimi rappresentanti dell'idealismo postkantiano – cioè Fichte, Schelling e Hegel – ossia quelli che Schopenhauer, filosofo della volontà, cercò così accanitamente (e spesso anche ingiustamente) di spodestare dal loro trono. Però io ho dato sufficiente voce e spazio al Fichte lasciato cadere (piuttosto che rinnegato) da Kant in occasione della polemica sull'ateismo iniziata da Forberg. In ogni modo Schelling, che dalla rivelazione della filosofia (secondo Schopenhauer, che però lo ha trattato un po' meglio degli altri due) si rivolse poi alla filosofia della Rivelazione, occupa nella Storia della filosofia uno spazio troppo grande, per non meritare almeno un posticino nella Storia della liberazione dello spirito, nonostante il suo spinozismo iniziale.

HEGEL – A conti fatti, sarebbe opportuno rappresentare Hegel nella funzione di condottiero, che guida in Germania la lotta per la liberazione dello spirito; e non soltanto in Germania, se si pensa al gruppo dei suoi appassionati allievi, conosciuti come Hegeliani di sinistra. Lo stesso Hegel, tuttavia, appare come

un baluardo dell'ortodossia, se si tengono presenti i suoi studi sulla filosofia della religione; ma stavo per dire la sua attività ufficiale a Berlino. Questo Hegel, vivente e regnante nel suo tempo, sembra partecipare alla storia dell'ateismo nel ruolo in cui, all'incirca, Mefistofele pare che stia in cielo: come parte di quella forza che vuole sempre il male e produce sempre il bene. Mi sforzerò quindi di fare sfilare davanti a noi i radicali hegeliani, i critici della religione da Feuerbach a Stirner, coi loro suoni vibranti; ma mi limiterò, con lo stesso Hegel, ad accennare a quei germi da cui doveva e poteva scaturire quella semente.

Solo in sintesi si tenga presente, sin d'ora, che Hegel rese possibile, in forza della sua dialettica, non soltanto la teologia antropologica di Feuerbach, non solo la critica ultimativa dei fratelli Bauer, la mitologica "Vita di Gesù" di Strauß, e il sorridente solipsismo di Stirner; si consideri, per giunta, che Hegel fornì le armi alla rivoluzione politico-economica di Marx, mettendoci, per soprammercato, l'uniforme corrispettiva: il linguaggio e la terminologia hegeliani, per l'appunto. (Si legga su questo tema, di Siegfried Marok, "Hegelianismus und Marxismus", pubblicato nel 1922 tra i saggi della Kant-Gesellschaft; il lavoro sarebbe ancora più meritorio, se non indossasse anch'esso l'uniforme della terminologia hegeliana).

In modo altrettanto ostinato, dai modi in cui Schopenhauer svalutò il filosofo Hegel, si finirebbe per condannare il politico Hegel, se si volesse raffigurare il professore berlinese – che servì in realtà la causa della reazione – semplicemente come un rinnegato che sconfessava gli ideali dei suoi esordi, quelli appunto della Rivoluzione. Per quanto concerne questi aspetti (sui quali soltanto un biografo conoscitore dell'animo umano potrebbe pronunciare un verdetto), noi siamo edotti con precisione sulla contraddizione tra le sue rivoltose opere prime e il suo periodo governativo quasi dispotico, sfruttato (non senza sua colpa) a favore della reazione, succeduto all'eccellente ricerca di Dilthey sulla "*Jugendgeschichte Hegels*" //Storia della giovinezza di Hegel//.

Solo adesso sappiamo con quanta passione la grande Rivoluzione francese avesse coinvolto il caparbio cittadino svevo Hegel negli anni in cui studiava a Tubinga; apprendiamo come avesse superato (essendo in ciò compagno di fede di Schleiermacher) le dottrine dell'Illuminismo con grande senso storico, come non riconoscesse nessuna astratta religione naturale; il giovane Hegel, in più, non voleva ancora sentir parlare del Divino se non nell'entusiasmo, ossia nei termini emotivi del sentimento; da ragazzo, commilitone e amico di Hölderlin, vedeva nello Stato greco e nell'amore, in Ercole e in Cristo, uniti l'uno con l'altro, il duplice ideale dell'avvenire. Il pensatore Hegel, che nella storia del mondo scorgeva il divenire consapevole coscienza dell'idea, non tradì mai

del tutto l'idealismo rivoluzionario dei suoi anni studenteschi; solo lo Hegel funzionario statale, approdato a Berlino nel 1818, allorquando l'insurrezione delle associazioni goliardiche e, subito dopo, l'assassinio di Kotzebue spaventarono i governanti della Prussia, servì in prima persona alla Reazione, anche all'involuzione religiosa, tramite la sua sete di potere, mediante la sua politica universitaria e con le sue relazioni coi potenti che reggevano le sorti del culto e dell'istruzione pubblica.

Hegel fu sempre mediocre, spesso deplorevole, sul terreno della conoscenza naturale ovvero – secondo l'uso linguistico dell'epoca – della filosofia della natura; però fu e rimane grande come colui che ha fecondato le scienze dello spirito mediante la nuovissima introspezione nell'essenza dello sviluppo storico. Fu solo un errore della sua ricca intelligenza il fatto che egli, nel suo sistema fortemente irrigiditosi, da idealista nell'accezione peggiore, credesse di scoprire lo sviluppo storico non nelle cose, quanto piuttosto nelle parole o nei concetti. Nella gran parte dei casi, è stato questo errore responsabile del fatto che il pensatore svevo, estremamente conservatore dell'epoca successiva, dovesse sembrare un avversario di ogni libertà; compresa quella religiosa; per non parlare nemmeno degli attacchi di Schopenhauer contro il tradimento di Hegel nei confronti della libertà.

In tale contesto, tuttavia, si deve tenere ben presente che il giovane teologo Hegel (che i suoi compagni di scuola solevano chiamare "il vecchio") si era occupato a fondo – 40 anni prima di Strauß – della ricostruzione d'una vita di Gesù. Sarebbe diventata senz'altro (sotto l'influsso della rivoluzione e dello spinozismo di Goethe) una chiara professione di panteismo: Gesù visto come ribelle, più contro l'ebraismo che contro lo Stato romano. Solo quando disperò della possibilità di vincere la sua rivoluzione terrena, Gesù dovette trasferire il Regno di Dio in un mondo ultraterreno, in una prospettiva trascendentale.

La sottomissione al suo proprio metodo spinse questo Hegel fuori dal panteismo (in cui restò involto il suo collaboratore Schelling), per sospingerlo in ciò che J. E. Erdmann ha definito ottimamente il panlogismo di Hegel, vale dire in altri termini: la dottrina per cui il mondo intero sarebbe originato dal concetto; il sedicente idealismo di Hegel era dunque, propriamente, il razionalismo estremo, insuperabile. In altri termini (come Schopenhauer si espresse in un momento meno impetuoso): "La saggezza di Hegel, per dirla in breve, è che il mondo sia un sillogismo cristallizzato". E poiché i concetti, che per il loro moto spontaneo sono diventati i creatori del Tutto, erano per l'appunto soltanto parole, mi è lecito definire Hegel più superstizioso del linguaggio di tutti i filosofi prima di lui.

E proprio per questo, forse, non va interpretato così malamente il fatto che egli, secondo il suo metodo, giocasse con le parole della metafisica e nel contempo della teologia, trastullandosi quasi inconsapevolmente con esse (come Forberg avrebbe confessato di se stesso nella sua polemica sull'ateismo), e il fatto che egli – per non passare sotto silenzio il colmo dei colmi – mettesse sullo stesso piano la dottrina cristiana della Trinità e la sequenza ternaria della propria dialettica, e quindi credenza e conoscenza. Chi mai potrebbe decidere se Hegel, nell'ebbrezza per il suo sconfinato gioco cerebrale, fosse destinato a tali vaneggiamenti in continuità con le impressioni giovanili vissute nello Stift di Tubinga, piuttosto che per il servilismo nei confronti dell'ammirato Stato prussiano e dei suoi ministri?

In effetti, nella polemica contro Hegel (sebbene continui a minacciarci l'artiglieria pesante dei neo-hegeliani), non si deve mai dimenticare che i Giovani hegeliani, i più accaniti picchiatori di troni e altari, poterono senz'altro richiamarsi a lui con buon diritto; si tenga presente che Hegel mise in moto tutti i pensieri relativi alle domande abissali, alle questioni più recondite, preparando così il terreno alla libertà, e che egli, fondamentalmente, negò il Dio della Chiesa, lo Spirito assoluto, ritenendo necessario lo spirito della fine, il divenire della coscienza nell'uomo, affinché questo Dio possa prendere coscienza di sé.

E nemmeno si dovrebbe dimenticare che Hegel, poco dopo l'inizio del suo straordinario potere a Berlino, si schierò con eccezionale vigore contro la teologia del sentimento di Schleiermacher (ancora oggi sopravvalutata), ossia contro la più sottile seduzione dell'epoca Biedermeier. Seguendo gli insegnamenti di Schleiermacher, il cane sarebbe il cristiano migliore in assoluto; un'asserzione che Hegel chiosa con ironia: "eh già, sentimenti di redenzione ce li ha pure il cane, quando la sua fame trova appagamento con un osso".

Gruppe – La coesistenza di due anime nel petto di Hegel non si deve ritenere per forza un malizioso doppio gioco. A difesa di Hegel, prima di dedicarmi al suo grande avversario Schopenhauer, voglio chiamare un altro testimonio a suo favore: il critico hegeliano Otto Friedrich Gruppe (1851-1919). Pochi anni orsono, io incominciai a strappare ad un immeritato oblio i suoi scritti, ormai vicinissimi alla critica linguistica; sennonché la Guerra mondiale e la morte dell'editore Georg Müller imposero l'interruzione dell'impresa.[24] Non è

24. Si veda la *Bibliothek der Philosophen*, vol. XII; O. F. Gruppe, *Philosophische Werke*, vol. I, Antäeus 1914. La mia prefazione contiene, almeno spero, tutto ciò che, delle opere di Gruppe, merita di essere conosciuto.

mio compito, qui, di trattare dei libri fondamentali di Gruppe, ma solo di due volantini coi quali Gruppe – in qualità di membro ufficiale del Ministero dell'educazione – partecipò, quasi in qualità di spia, alla lotta del governo prussiano contro il giovane hegeliano Bruno Bauer.

La stima e l'ammirazione che nutro per Gruppe non mi deve comunque trattenere dall'esprimere la mia convinzione che questo versatile letterato (entrato dal 1892 quale funzionario del Ministero dell'istruzione, al servizio del suo capo, e fors'anche con l'intenzione di influire in senso moderato sul confuso sovrano) accusasse i giovani hegeliani, ma anche Hegel stesso, di ateismo. Gruppe era estremamente radicale nella critica gnoseologica (come in diversi altri campi della cultura); ma nelle questioni politiche era quasi conservatore, all'incirca (come si sarebbe detto in questi ultimi anni) un liberal-conservatore, come ai suoi tempi fu il deciso ateista Schopenhauer. A me tuttavia, in questo momento, sta a cuore soltanto di esprimere, e di mettere in evidenza, come un espertissimo avversario di Hegel, già subito dopo la morte di Hegel (e infatti lo stesso ragionamento si trova nel "Antäus" del 1831), fosse in grado di individuare i germi dell'ateismo nella filosofia del maestro.

Il suo primo libello (del 1842), intitolato "*Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit*" //B. B. e la libertà dell'insegnamento accademico//, attacca con durezza Bruno Bauer, ma anche Feuerbach, difendendo il governo che aveva privato il libero docente Bauer della *venia legendi*, reclamando nel contempo incondizionata libertà di stampa per i libri del docente "punito disciplinarmente". Per Gruppe, lo Stato dovrebbe proteggere la Chiesa. L'iniziatore di questo movimento sarebbe Hegel, quando insegna che la religione ha solo un ruolo subordinato rispetto al libero pensiero; Hegel avrebbe a lungo tentato di simulare una sintonia col Cristianesimo, ma è in contraddizione coi princìpi basilari di questa religione. "La filosofia è per lui un livello superiore della religione" (p. 49). Dio non è più il punto fermo. Tra Hegel e i giovani hegeliani c'è soltanto un divario di forma e di grado. Per questo attacco, Gruppe era stato violentemente rintuzzato, soprattutto da Edgar Bauer, il fratello ancor più radicale di Bruno. Ebbene, nel secondo libello ("*Lehrfreiheit und Preußunfug* //Libertà di insegnamento e scempiaggini prussiane//, 1843) Gruppe dà una strapazzata, con parossistico impeto, all'intera cerchia giornalistica che sta intorno a Bruno Bauer, compresa la società dei "Liberi", cioè a dire l'associazione di cui era capo spirituale Max Stirner; un fatto che del resto sembrò essere sfuggito al valente studioso stirneriano Mackay, il poeta degli anarchici. In questa replica, d'altronde, Gruppe si schermisce (p. 49) dall'accusa di aver mai preteso ispirazione cristiana da Hegel o dalla filosofia.

SCHOPENHAUER – La critica hegeliana di Gruppe, incominciata mentre era in vita il celebre maestro, da lungo tempo ormai dominante in tutte le Università tedesche (e non solo nelle Facoltà filosofiche), e che subito dopo la morte raggiunse il suo culmine, fu però un buco nell'acqua. E la grossolana rimozione di Schopenhauer iniziò a farsi sentire solo trent'anni dopo la scomparsa di Hegel.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) è il primo importante filosofo, dall'inizio dell'èra cristiana, a negare chiaro e tondo l'esistenza di un Dio; altri famigerati pensatori, in conseguenza del loro ateismo, avevano o definito solo eretica-mente il concetto di Dio (come Spinoza), oppure avevano tentato soltanto una spiegazione materialistica del mondo; il che non doveva necessariamente essere ateismo. Schopenhauer combatté e irrise la credenza in Dio, con passione e franchezza non minore di come Voltaire aveva combattuto e irriso la Chiesa o la classe sacerdotale. Molto giustamente, Schopenhauer osserva che l'accusa di ateismo, o anche la semplice parola, contiene già un raggiro fraudolento, in quanto si presuppone a priori il teismo in quanto cosa che si comprende di per sé.

"Si dovrebbe dire, in luogo di ateismo, non-ebraismo e, in luogo di ateista, dire non- ebreo: questo sarebbe parlar chiaro". Notoriamente, Schopenhauer esprime sovente il suo disprezzo verso il Dio della Chiesa cristiana, denominandolo il "vecchio Dio degli ebrei". E lo fa in moltissimi passaggi; ma io mi servo solo di una lettera (del 21 agosto 1852) al suo primo e più fanatico ammiratore Julius Frauenstädt, nella quale il Salvatore inveisce rudemente contro il suo apostolo, rinfacciandogli ancora di non averlo capito. Il modo in cui Frauenstädt si raffigura la cosa in sé (nella casa sulle nuvole, là dove dimora il Dio degli ebrei) sarebbe dunque l'arcinoto Assoluto, cioè la camuffata prova cosmologica, su cui cavalca il Dio dei Giudei. A questo punto, invece della cosa in sé, dovrebbe dire senz'altro: il soprannaturale, la divinità, l'infinito, o, nel modo più bello con Hegel: "la Uedäh".

Certo, noi tutti sappiamo bene ciò che ci sta dietro:

Es ist der Herr von Absolut! –
Das heisst es ist der alte Jud'

(e segue una rima greca di fattura schopenhaueriana, che in tedesco suona):

von welchem ihren Anfang nahmen
der Himmel und die Erde. Amen.

//È il Signore dell'Assoluto! Ciò vuol dire il vecchio Giudeo, / dal quale ebbero inizio il cielo e la terra. Amen.//

Dopo la pubblicazione della prima edizione della sua opera principale, Schopenhauer venne ignorato totalmente dai filosofi di professione, e tuttavia – dopo la metà dell'Ottocento – venne letto in ambienti sempre più vasti, fino a diventare dopo la sua morte (non volendo applicare a lui il termine di filosofo alla moda), il più influente filosofo dell'epoca, ben oltre i confini della Germania.

Ebbene, alla sua popolarità nelle classi colte ha sicuramente contribuito meno la compattezza del suo sistema che non l'acutezza e la forza di penetrazione della sua polemica, e non da ultimo la netta spregiudicatezza della sua professione di ateismo. Con l'andar del tempo, tale professione aveva perduto la sua pericolosità; certo, i capifila della miscredenza non venivano chiamati a cattedre universitarie, oppure dovevano rassegnarsi; al comune cittadino, nondimeno, la miscredenza non procurava più seri svantaggi, tutt'al più qualche disagio. Da allora, in ogni modo, abbiamo fatto dei passi indietro.

Quanto poco Schopenhauer (peraltro non molto coraggioso fisicamente) si preoccupasse delle conseguenze delle sue esternazioni, ce lo dimostra un passo in cui parla della morte sul rogo del panteista Vanini, al quale era stata mozzata prima la lingua. Egli spiega allegoricamente tale atrocità. Ancora oggi, il taglio della lingua è a disposizione di chiunque: "Ci si provi, dunque, però non con vuoti cicalecci, bensì sul serio, con adeguati pensieri." La raccapricciante esecuzione del panteista Vanini era stata, ancora per il contemporaneo Cartesio, un deterrente immediato; cent'anni dopo, per Voltaire, nient'altro che un monito alla prudenza, e per Schopenhauer – dopo altri cent'anni – una semplice reminiscenza storica. Più che altro, un simbolo.

Bisogni metafisici – Ma l'ateismo di Schopenhauer avrebbe forse spaventato una grande massa dei suoi lettori (la massa peggiore, appunto), se egli si fosse fermato alla negazione, senza offrire neanche l'ombra d'un alimento al bisogno metafisico del popolo. Questo egli fece tuttavia in copiosa misura difendendo – quasi come un teologo – ogni superstizione che sembrasse convenire al proprio sistema. Non credeva in Dio né nel libero arbitrio dell'uomo, è vero, però credeva nei sogni, nei presagi e nella trasmigrazione delle anime, che presuppone una immortalità dell'anima. E così, gran parte dei suoi seguaci poté sostenere a ragione che Schopenhauer fosse bensì ateo, ma non del tutto privo di religiosità.

Sul proprio rapporto con la religione egli si è espresso nei suoi *Parerga* (nel capitolo 15 del secondo volume), e nel modo più spregiudicato nel "Dialog", di

cui ci occuperemo più avanti. Per la verità, fede e conoscenza sono due cose assolutamente diverse, tanto che ciascuna dovrebbe andare per la propria strada, senza nemmeno prendere nota dell'altra. Ma Schopenhauer non può fare a meno di prendere posizione di fronte al fenomeno della fede. Di rivelazioni, ne sanno tanto solamente i sacerdoti; il cielo resta sempre muto. Nondimeno, si loda moltissimo il Cristianesimo, specie nel raffronto col piatto dogma del Giudaismo; per l'aspetto morale, solo il Buddismo è superiore al Cristianesimo, che egli riconosce d'altronde solo come il cristianesimo di Agostino. Ed elogia il cristianesimo – beninteso – solo come una filosofia morale, a suo avviso oriunda dall'India, non già come religione.

"Come il politeismo è la personificazione di alcune parti e forze della natura, così il monoteismo lo è della natura nella sua interezza...con un colpo solo."

Grazie agli studi filosofici e induistici, la sua mente è diventata incapace di sopportare il pensiero della colpa dell'uomo. Rito o preghiera sono pertanto prove irrefutabili di pratiche idolatriche.

"Che si ci faccia un idolo di legno, di pietra o di metallo, o che lo si ricavi deducendolo da concetti astratti, non fa differenza: resta idolatria, basta avere davanti a sé un essere personale a cui si fanno sacrifici, che si invoca, che si ringrazia."

Di fronte al Vecchio Testamento, che gli è inviso per il suo realismo e ottimismo, Schopenhauer non conosce confini nella critica e nella condanna; nel Nuovo Testamento ravvisa invece l'idealismo e il pessimismo dei Bramani e dei buddisti, apprezzandolo, al di là di ogni critica, come una ripetizione di quelle dottrine orientali. Analogamente a Lessing, solo molto più chiaramente, Schopenhauer prende gli ortodossi (benché siano in gran misura preti e ipocriti) sotto la sua protezione contro i razionalisti; certo, il soprannaturalismo inganna perlopiù scientemente, ma ha tuttavia una verità allegorica; mentre il razionalismo inganna solo se stesso, opera molto sinceramente, ma non ha nessuna verità. E tra i razionalisti non sembra annoverare il coraggioso Strauß, dal momento che ritiene giusto il suo principio mitico.

Credere e sapere non sono compatibili nella stessa testa; ci stanno come lupo e pecora *in un'unica* gabbia, e precisamente il sapere è il lupo che minaccia di divorare il convivente...

"Nei secoli precedenti la religione era una foresta al cui interno si potevano mantenere e nascondere eserciti. Ma dopo tanti disboscamenti, la selva oggi non è se non un ammasso di cespugli, dietro cui occasionalmente si annidano i mascalzoni... Nel complesso, dunque, corroso e minato costantemente dai nuovi saperi, il Cristianesimo va a poco a poco incontro alla sua fine."

A ciò contraddice solo il fatto che tramontano unicamente quelle religioni che non hanno atti costitutivi, come le religioni dei Greci, dei Romani, di Galli e Germani; di contro, si sono conservate le religioni dello spregiato popolo giudaico, del popolo Zend (presso i Geber), dei Bramani e dei Buddisti, grazie ai loro documenti originari. E qui Schopenhauer testimonia di nuovo la sua riverenza verso le religioni induiste, mentre sorvola freddamente sulla possibilità storica, o verosimiglianza, che il cristianesimo possa progressivamente dissolversi.

Dialogo sulla religione – Schopenhauer ha messo per iscritto tutto il proprio ateismo e insieme la sua considerazione pratica per la religione nel succitato "Dialogo" sulla religione. Qui non si parla più di un'astuta divisione di ruoli, dietro a cui si cela l'autore; i pensieri dell'ateo esprimono l'opinione di Schopenhauer; anche le obiezioni dell'antagonista emanano dal raziocinio dell'autore. Ciò è adombrato già nei nomi dei due interlocutori. L'ateista si chiama (come in Platner) Filalete, cioè l'amico della verità, mentre l'antagonista non si chiama e non è più Teofilo, ossia l'amico di Dio, bensì Demofele (ricalcato sul modello di Mefistofele), il quale vuole aiutare il popolo. Schopenhauer non era un poeta; aveva coscienza di un atto di abnegazione quando assumeva alcuni versi nei suoi "Parerga", in quanto "non si può essere poeta e filosofo in uno".

Questo Dialogo non ha la forza espressiva dei suoi libelli polemici, sebbene si tratti di una disputa; la struttura del dialogo soffre di numerose ripetizioni, però si ravvisa spesso il timbro rabbioso con cui il giovane Schopenhauer scandalizzava o divertiva i suoi conoscenti a Dresda. Questo tono, tipicamente schopenhaueriano, è comune ad entrambi i contendenti della disputa, e non disturba neppure, in quanto tra i due non sussiste neppure un vero contrasto di fede: Filalete vuole annientare la religione per amore della verità, e Demofele non afferma la verità di essa, ma vuole che la si mantenga unicamente per compiacere al popolo, quindi per misantropia.

Il pro e il contro di questo dibattito si trovano già nella redazione del manoscritto "Adversaria", incominciato nel 1828 a Berlino; secondo un riferimento all'età della regina Vittoria, il dialogo sembra esser stato composto all'inizio degli anni Quaranta. Ma poiché noi non ci curiamo, qui, dei pregi artistici o dei difetti di questo Dialogo, possiamo subito allineare le posizioni pro e contro come due ragionamenti autonomi, senza riguardo per tutte le riflessioni intermedie.

Demofele è pertanto uno Schopenhauer senza istanze di verità, che tuttavia

è abbarbicato all'etica della filosofia del volere, all'alto significato della vita. È riduttivo e ingiusto prendersi gioco di una religione. Come esiste una poesia e una saggezza popolare, così dev'esserci anche una metafisica del popolo. (Filalete potrebbe rispondere: poesia popolare è la poesia migliore, metafisica popolare una pessima metafisica). Un significato molto serio ha la massima: *primum vivere, deinde philosophari*; quello che conta è di domare gli istinti e gli animi rozzi della folla; il fine pratico prevale su quello teorico. La religione, per giunta, non contraddice la verità, avendo solo bisogno di un recipiente della verità, come del resto l'acqua non si può trasportare senza un contenitore.

Religione è la verità espressa in forme allegoriche e mitiche, ma non le è lecito di ammettere apertamente la propria natura allegorica, e questa è la ragione per cui essa chiama le sue dottrine "misteri", vale a dire allegorie religiose. Il bisogno metafisico degli uomini esige assolutamente una soddisfazione. Una religione edificata sull'autorità fa appello alla volontà, ossia alla paura e alla speranza dei poveri mortali, alimentando con paura e speranza la coscienza morale ed elargendo copiose consolazioni in vita e in morte.

La decima parte dell'umanità, tutt'al più, è in grado di comprendere un convincimento motivato. "Tu non hai un concetto adeguato della miseranda capacità della massa". La filosofia unicamente vera non è ancora trovata; ma se pure lo fosse, essa non potrebbe conformarsi alla grande massa, brutale nella sua bassezza morale e intellettuale. In tutte le religioni l'elemento metafisico è falso, quello morale è vero; sotto l'aspetto morale, costituiscono l'unico mezzo di manovra, di addomesticazione e di sedazione degli animali dotati di ragione, che sono nel contempo affini alle scimmie e alle tigri.

Che la religione rappresenti la verità avvolta dentro il velo dell'allegoria, essa non lo può confessare; perderebbe altrimenti ogni efficacia. Nei sistemi metafisici nulla v'è di certo se non i rompicapi che essi costano. "Prima che si tolga qualcosa alle persone, si deve poter dare in cambio qualcosa di meglio". Una religione individuale, per ciascun individuo, contraddice all'ordinamento sociale, perché una comunità duratura è possibile solo nella concordia, anche nelle basilari concezioni metafisiche. Rispetto all'antichità orientata verso l'immanenza, il Cristianesimo ha il grande vantaggio (che per la verità possedevano già le religioni induiste) di predicare il disprezzo del mondo, e di essere complessivamente orientato verso il mondo ultraterreno. Demofele non nega affatto che la morale cristiana sia più difficile da ottemperare che quella dell'Islam (ma dove resta mai l'uguaglianza della morale in tutte le religioni?), e che violenza e frode si impossessino del potere; ma fintanto che la massa amorfa non sia divenuta suscettibile di migliori motivazioni, essa dovrà essere ammansita in forza delle

idee religiose e, se necessario, per tramite di quelle superstiziose.

Le ragioni di Filalete – A siffatti riguardi pratici Filalete non vuole sacrificare nessun convincimento. È limitativo ed iniquo pretendere dal pensatore che approvi la metafisica del popolo e l'intolleranza dei sacerdoti. La Chiesa si impossessa dei bambini ed imprime in loro gli articoli della fede, fino ad una sorta di parziale paralisi del cervello, di modo che nel corso della vita se ne possono affrancare soltanto spiriti veramente forti. Durante l'era cristiana, il teismo ha gravato come un incubo opprimente su tutte le aspirazioni spirituali, frenando o inaridendo ogni progresso.

Certo, la religione non è necessaria allo Stato. Presso i Greci e i Romani non esisteva religione nel senso moderno, eppure non imperversava ombra di anarchia. E dunque, la religione dovrebbe essere verità in veste di menzogna? Ma allora il falso produce più danni di quanto il vero produca vantaggi. Essendo la religione una *pia impostura*, non vi può essere una religione vera; una filosofia vera, invece, è comunque possibile. Se noi, fin qui, non possediamo tale filosofia, lo si deve principalmente alla pressione della religione.

Se si pretende rispetto per il male necessario, che la religione rappresenta nel migliore dei casi, si accredita l'assioma che il fine santifica i mezzi. La religione si presenta con la pretesa di essere vera, nel senso letterale. Chi libera gli uomini da un errore, non toglie loro proprio nulla. "Per i prìncipi, il signore Iddio è simile in tutto al servo Ruprecht, grazie al quale è facile mettere a letto i figli cresciuti quando non c'è più nulla che li soccorra; perciò ci tengono tanto a lui". Forse, la religione se ne andrà presto dall'umanità europea, come una bàlia alle cui cure il bambino ormai cresciuto viene sottratto, per essere ormai affidato al precettore. Quando si difende la religione ormai per la sua utilità, ebbene, questo è il principio della fine. Ma anche il giovamento del Cristianesimo è discutibile, dal momento che l'umanità non è migliorata per effetto della fede cristiana; perfino la pederastia del mondo antico è un'inezia, a paragone con gli orrori cristiani.

Molto spesso, le religioni hanno un'influenza decisamente demoralizzatrice; per ogni dove, la maggioranza degli uomini ha trovato in ogni tempo più facile chiedere l'elemosina al cielo con le preghiere, piuttosto che meritarselo con le azioni. I sacerdoti appaiono quasi soltanto come mediatori d'un commercio con divinità corruttibili. In verità, l'accusa di demoralizzazione riguarda solo le religioni monoteistiche, giacché i politeisti erano tolleranti verso gli altri. Si rammentano le persecuzioni religiose dei cristiani e dei maomettani, ma qui gli ebrei ne escono anche peggio.

Le religioni non sono l'appagamento, quanto piuttosto l'abuso del bisogno metafisico degli uomini. "Oltre a ciò, si potrebbe addurre che le religioni rivelate si sono rapportate alla filosofia proprio come i sovrani per grazia di Dio rispetto alla sovranità del popolo; ragione per cui i due primi membri di questa equazione sarebbero in effetti uniti in naturale alleanza."

Filalete deve ammettere che quest'ultimo argomento è stato un colpo letale, e che difendeva l'egemonia della plebe, nemico mortale di ogni ordine e senso di umanità. Il dialogo, che in sostanza non ha riguardato per niente la verità della religione, bensì soltanto la sua utilità, si conclude senza traccia di rancore e con vivaci battute. La religione presenta due facce: una molto benigna ed un'altra molto cupa, e ciascuno ne ha avuto una diversa dinanzi agli occhi. In conclusione, Filalete non si discosta dalla sentenza del proverbio spagnolo: "Dietro la croce sta il demonio".

Al "Dialogo sulla religione" spettava qui tanto spazio, in quanto mai Schopenhauer aveva espresso con tanta eloquenza, in altri momenti, la propria posizione sul concetto di Dio; ma ciascuno sa che questo fanatico della verità ha formulato chiaramente la sua professione di assoluto ateismo in centinaia di passi che non è necessario raccogliere, anche là dove non si stanca mai di rinfacciare agli invisi Hegel e Schelling il loro stato di soggezione rispetto alle Chiese nazionali. In una tale occasione si legge di brutto (Prefazione alla terza ristampa de "La volontà nella Natura"): "Alle Rivelazioni, in filosofia, non si può prestare alcuna credibilità; perciò un filosofo deve essere, prima di tutto, uno che non crede". In effetti è Schopenhauer, e non Spinoza, a meritare appieno l'onorifico titolo di principe dell'ateismo.[25]

La scuola hegeliana – L'opera principale di Schopenhauer, nella sua prima edizione (del 1819), che del resto non presentava ancora la travolgente forza polemica delle opere posteriori, era passata pressoché inosservata; fino alla Rivoluzione di luglio del 1831 (anzi fino al 1848), la vita intellettuale tedesca era rimasta in effetti sotto l'egemonia di Hegel.[26] e sotto la filosofia hegeliana

25. Nel suo odio antiebraico, Schopenhauer ha purtroppo scritto parole grevi e irriguardose sul grande ebreo di Amsterdam; ciò nondimeno, deve averlo stimato moltissimo, dato che una volta (*Neue Paralipomena* § 629) si è vantato – in modo quasi fanciullesco – di essere venuto al mondo esattamente 111 anni dopo Spinoza; per di più, il fatuo gioco fa calcolare anche il giorno della nascita di Schopenhauer dal giorno della morte di Spinoza.

26. Fries e Apelt – Per la verità seguitarono ad operare dappertutto anche gli eredi del migliore criticismo di Kant – i Neokantiani – che non si limitarono a denominarsi così. Già due generazioni, prima che una nuova generazione cercasse di nominare il vecchio Fries quale

della religione, favorita dallo Stato prussiano e puntellata dal Protestantesimo ortodosso. Vi si ribelleranno solo i Giovani Hegeliani, in quanto seguaci del Sansimonismo, che cercava di reinterpretare il cristianesimo nel senso d'una morale social-umanitaria.

La definizione "Giovani hegeliani", o "Hegeliani di destra", fu coniata da Strauß, ricalcando le denominazioni assunte dai partiti nei Parlamenti. L'ulti-

---

filosofo preminente, Ernst Friedrich Apelt (1815-1859) aveva rinnovato il deismo di questo kantiano razionalista. Lo fece già nel suo interessante libro "*Die Epochen der Geschichte der Menschheit*" //Le epoche della storia dell'umanità// (1845), che non ha ancora la religione come oggetto centrale. In un capitolo sul rapporto dello sviluppo religioso verso la filosofia e la scienza della natura (I, p. 306-375), Apelt fonda senza pregiudizi, e in modo spesso stimolante, l'opinione (allora ancora sorprendente) che l'Illuminismo fosse stato provocato non solo per tramite della Riforma, ma ancor più per effetto delle scoperte geografiche, fisiche e naturali, mentre la liberazione dello Stato sarebbe stata indotta dalla schiacciante egemonia della Chiesa. Apelt stava forse già sotto l'influenza di D. F. Strauß allorché scrisse le proposizioni seguenti (p. 320): "Il velame dei miti, che ancora oggi avvolge la verità religiosa, cadrà certamente un giorno: tanto la fede nel crocifisso, quanto quella nel profeta arabo, o la presenza del Buddha nella persona del Dalai Lama. Verrà un tempo in cui non si crederà più sulla fiducia nella missione divina di un profeta, bensì nella verità peculiare dello spirito, in forza della penetrante ragione. Di conseguenza, quando questo tempo sarà compiuto, la verità non celerà più la sua luce dall'ingannevole splendore della saga, ma sarà sacra per se stessa." Una buona visione panoramica sulla storia del deismo inglese, e del bisogno di tolleranza, conduce alla forma che questi pensieri acquistarono in Germania con Kant, e poi attraverso Schelling e Hegel, fino a Fries.

Significativo, in questo schizzo della più recente filosofia della religione, mi sembra una avversione, neppure male fondata, per il panteismo di Spinoza; la *natura naturans* gli sembra una vacua astrazione, senza esistenza, senza realtà: un'assurdità, una mera parola. Apelt ha avuto ragione nel fatto che lo Spinozismo (come ha insegnato la posterità) non garantì nessuna difesa contro la diffusione del materialismo e del monismo, quantomeno non lo spinozismo corrente dei compagni disincantati, che da noi si chiamano spinozisti. Sul complesso del sistema kantiano, l'Apelt seguace di Fries esprime eccellenti osservazioni, in particolare la seguente: che le concezioni di Kant circa la teleologia si erano consolidate assai per tempo, molto prima delle sue decisive teorie gnoseologiche, e che pertanto nel sistema kantiano entrò una continua contraddizione, cioè il suo pregiudizio trascendentale, e che per questo motivo diveniva necessaria una prosecuzione della teoria kantiana per opera di Fries, e grazie al suo superamento del pregiudizio trascendentale; il che, del resto, non è rivolto tanto contro Kant, quanto piuttosto contro Fichte, Schelling e Hegel. (Oggi, oltretutto, si potrebbe rilevare e criticare il pregiudizio trascendentale anche in Schopenhauer). Il rapporto di Fries con Kant ricorda quello di Newton rispetto a Keplero. Sennonché Jakob Friedrich Fries (1773-1843) ha stimato la "Critica del giudizio" assai meglio dei due altri critici più famosi. Fries ha respinto la metafisica, celebrando in Kant quasi solamente lo psicologo e l'antropologo, il pioniere di nuovi orizzonti culturali: gli argomenti religiosi non fanno parte dei "fenomeni", dei quali soltanto possiamo sapere qualcosa.

mo assalto di Strauß contro la fede nelle Chiese ("Nella tempesta hai cominciato, nella tempesta dovrai finire", come poetava lui stesso) avvenne invero solo nel 1872, ma la sua prima "*Leben Jesu*" //Vita di Gesù// è del 1835, per cui io devo (ed in più voglio) presentare la sua figura già qui, prima di Feuerbach; anche perché egli era allora totalmente esente da influssi del romanticismo francese religioso e filosofico; in più, credendo piuttosto di proseguire – con tedesca e pedantesca "accuratezza" – solamente l'opera del Settecento, oltre che il lavoro di Reimarus e di Voltaire, divenne il biografo dell'uno e dell'altro: l'attacco della scienza contro il cristianesimo reale.

D. F. Strauss – Dello sviluppo di questo animoso David Friedrich Strauß, come della straordinaria potenza del pregiudizio, è significativo il fatto che l'autore della "Vita di Gesù" (cito dalla terza ristampa del 1839) ritenga ancora giusto respingere l'appellativo di spirito libero; proprio lui, che aveva portato a vittorioso epilogo l'impresa suprema dei *free-thinkers* inglesi. Nel saggio conclusivo Strauß, dopo aver dimostrato essere un mito ogni evento portentoso nella vita di Gesù, (non la persona stessa), dopo aver quindi annientato tutta quanta la Cristologia, e prima di tentare di mostrare secondo la ricetta di Hegel (il razionale è anche reale) l'idea del Cristianesimo come reale nella specie umana, riportandola così nella prospettiva ortodossa "ad un livello più alto", scrive quanto segue (II, p. 719) :

"Infatti, nella misura in cui il critico si differenzia dal naturalista e dallo spirito libero, e nella misura in cui la sua critica è radicata nello spirito dell'Ottocento, e non nel secolo precedente, ebbene, egli è colmo di rispetto di fronte ad ogni religione, e segnatamente conscio del contenuto della religione suprema, di quella cristiana, in quanto si sia identificata con la suprema verità filosofica; e di conseguenza, dopo che, nello svolgimento della critica, ha messo in evidenza solo l'aspetto della differenza della propria convinzione dalla fede cristiana, sentirà il bisogno di condurre al suo diritto anche l'aspetto dell'identità."

Non posso credere che, in questo passo, il giovane impetuoso abbia mentito ipocritamente. Strauß fu soltanto talmente teologo (e per giunta teologo hegelianizzato), da sperare ancora di salvare il castello in aria della religione, i cui fondamenti egli avrebbe rimosso fino all'ultima pietra. Insomma, voleva restare ancora seduto sul ramo che aveva segato con tanto dura fatica.

"Vita di Gesù" – D. F. Strauß (1808-1874) era infatti teologo, non tanto di professione, quanto piuttosto per effetto della sua attività. Timido nel suo privato, nelle prediche che gli erano prescritte reprimeva ogni impulso spe-

culativo e critico, manifestando ancora – quale "ripetitore" a Tubinga – un hegelismo abbastanza dogmatico; per lui studente, Hegel (che morì proprio quando il giovane si proponeva di seguirne i corsi) era stato un idolo, mentre Schleiermacher era solo un promotore, personalmente antipatico. Intanto, il 25enne "Repetent" interrompeva già le sue lezioni per applicarsi al suo temerario progetto: "*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*" //La vita di Gesù, elaborata criticamente//. L'opera fu pubblicata nel 1835, e costituì subito, per diversi anni, il punto focale di tutte le dispute teologiche, non solo in Germania. Soltanto di quelle teologiche, però; era infatti impostata in modo unilaterale e limitato; per quanto spregiudicatamente, essa annientava tutte le basi della cristologia (e, indirettamente, della dogmatica cristiana). Certo, la distruzione della fede nell'autenticità delle fonti scritte, ovvero la critica biblica vera e propria, Strauß la lasciava ai ricercatori contemporanei e futuri; tuttavia – quasi novant'anni orsono [retrodatando dal 1922, N.d.T.] – egli diceva già l'ultima parola sulla storia del fondatore della religione cristiana, nonostante certi ghirigori mutuati da Hegel.

Con mano tranquilla, intanto, espungeva dalla vita di Gesù tutti i miracoli, dalla nascita fino alla risurrezione, non come facevano i razionalisti, per riciclarli in portentose allegorie, ma semplicemente da non credente, che rifiutava tutto quanto contraddicesse in qualche modo alle leggi della natura. Ma Strauß farà presto il passo decisivo che l'avrebbe portato a scavalcare i più arditi deisti inglesi, dal momento che egli – uscito dalla nuova scuola storica – dichiarò come leggendari tutti i racconti biblici riguardanti Gesù: quelli che gli evangelisti reperirono nella tradizione orale delle piccole comunità cristiane, tramandandoli in buona fede. E poiché quei racconti avevano un contenuto religioso, forse anche perché voleva rammentare le non più credute leggende dei Greci, li definì appunto miti, anziché chiamarle affabulazioni, ossia narrazioni leggendarie.

Oltre a questo concetto, ed oltre ad una rappresentazione resa in un linguaggio laicamente splendido, nei due corposi volumi della "Vita di Gesù" Strauß non immise quasi nulla di nuovo; ciò nondimeno, l'impressione sulla Chiesa protestante fu ancor più devastante di quanto erano stati – settant'anni prima – i Frammenti pubblicati da Lessing. Questa volta, prendeva la parola non un condottiero politico, e nemmeno un derisore della religione, e nemmeno un anticristo; solo un semplice erudito, il miglior conoscitore della teologia che, sulla base delle proprie ricerche, si era professato apertamente per la non credenza. Una miscredenza che, di fronte all'ipotesi dell'impostura dei secoli precedenti, rimase psicologicamente vincente; in passato, i fondatori di religione erano stati, per tutti i liberi pensatori, puri e semplici impostori; per Strauß, invece,

essi furono dei visionari, che tutt'al più ingannavano se stessi. Il 1835, anno di pubblicazione della "Vita di Gesù", è per tutti i problemi religiosi il secondo anno più importante della rivoluzione tedesca; il primo era stato il 1781.

Per noi, oggi, non è facile valutare debitamente l'impresa del giovane "ripetitore" svevo; noi siamo talmente avanzati, rispetto alla sua lotta con Hegel e con la Bibbia, che non possiamo trarre più alcuna soddisfazione dalla vittoria di Strauß su se stesso e sui preti. Tuttavia allora, tra i combattenti del momento – nel clima rivoluzionario successivo al 1830, quando la Giovane Europa cercava di ricongiungersi agli ideali del 1793 – Strauß fu il più animoso e insieme il più avveduto. Circa trent'anni dopo (1864), egli pubblicò "per il popolo tedesco" una nuova elaborazione della "Vita di Gesù", con intenti divulgativi; fu allora evidente che l'autore non era abbastanza superficiale né abbastanza pacchiano per gli occhi del popolo. Per la sua vita romanzata su Gesù, il francese Renan ebbe, per contro, un pubblico molto più vasto, finanche in Germania.

"Selbstgespräche" – Se si vuole comprendere appieno, al di là delle fortune e sfortune del momento, l'aspetto amabile nella personalità di Strauß, si leggano – prima o dopo "La vita di Gesù" – i brevi *Selbstgespräche* //Dialoghi con se stesso//, che egli diede alle stampe col titolo *Vergängliches und Bleibendes im Christentum*. //Ciò che passa e ciò che resta del Cristianesimo//

È senz'altro costitutivo della sua personalità il fatto che, ancora negli anni Trenta dell'Ottocento, non potesse più vivere nella regione del Württemberg, che quindi ottenesse un incarico di professore a Zurigo; e tuttavia, prima di assumere il posto, Strauß cadde vittima dei demagoghi interconfessionali. Da quel momento, visse da libero scrittore dei proventi della sua penna: povero, eppure dignitosamente signorile, come il suo modello Lessing. È increscioso (almeno per me incomprensibile) che Strauß rinunciasse con tanta difficoltà e lentezza ad una carriera accademica, quindi al titolo di professore universitario; è tuttavia splendido come, malgrado ciò, Strauß – quando gli sorrise la prospettiva della cattedra di Zurigo – sapesse esprimere quel po' di positivo, che aveva da aggiungere alla negatività sofferta, proprio nel succitato suo liberissimo "Ciò che passa e ciò che rimane del Cristianesimo".

Questi dialoghi con se stesso (ripubblicati nel 1839 col titolo "Zwei friedliche Blätter" //Due pagine pacifiche//, con un saggio di Justinus Kerner) sono diventati di nuovo una confessione, dal momento che li presentava al mondo. Ecco prorompenti subito di passione le prime parole: "No, non posso, anche se volessi! E se pure potessi, spero che non lo vorrei. Simulare, far credere a me qualcosa, solo per conservarmi la mia tranquillità, per mantenere la buona pace

con gli altri!". Basta, insomma, con la credenza nei dogmi. Il Giudizio universale e l'immortalità dell'anima non vivono ormai più nella coscienza popolare; della morte sacrificale e della risurrezione di Gesù, la nostra morale moderna non sa più che farsene; i miracoli – quand'anche riuscissimo a renderceli in qualche modo credibili – non potrebbero non contraddire alla dignità di Gesù; ed in più, col dogma della sua nascita verginale, non si dovrebbe più opprimere oltre la coscienza dei cristiani. Noi non possediamo più nessun culto, se non il culto del genio; Gesù potrebbe quindi essere onorato con un bel monumento, alla stregua di Napoleone o di Goethe.

Non dolciastro come Renan, ma morbido come un "ripetitore" svevo, Strauß non vuole appagarsi di questo culto. Il fondatore di religione è un genio superiore ad un condottiero o ad un poeta; e, pur ammettendo che il Cristianesimo sia la religione perfetta, spetterà al suo fondatore una speciale venerazione, ma solamente come al primo tra pari. O ci sarà mai, in futuro, un genio religioso più grande di Gesù? A questo quesito, Strauß risponde di no. Cristo ci verrà conservato, e tanto più sicuramente quanto meno ci abbarbichiamo angosciati a dottrine e opinioni che possano diventare, per il pensiero, un impulso per il distacco da Cristo. Ecco la conclusione, devota e al tempo stesso eretica, dello scritto del trentenne Strauß.

"Fede vecchia e nuova" – Per più di altri tre decenni il modesto successore di Lessing visse dunque del suo lavoro, diventando esemplare persino nella sua riservatezza. Svincolato da altre occupazioni, e tuttavia pieno di riguardi, Strauß ammannisce ai suoi connazionali un libro dopo l'altro: diversi capolavori stilistici, apparentemente estranei alla teologia, e pur tuttavia (studiando personaggi come Giuliano, Hutten, Reimarus, Voltaire) quasi dei contributi ad una storia dell'ateismo. Essi costituivano pur sempre soltanto l'attività d'un erudito, di un intellettuale che spianava la via ad un più libero avvenire. Oltretutto, queste ricerche erano spesse volte strappate a defatiganti e oscuri disordini familiari, conseguenze del suo infelice matrimonio.

È motivo di lacerazione, tra l'altro, l'opera di Bismarck, e forse anche il presagio dell'imminente Kulturkampf, che lo spingono ad una seconda impresa. Da meridionale oppositore antiprussiano, Strauß si è trasformato in un cittadino consenziente; dal momento che pure lui ammira i fasti del nuovo Impero, riconoscendo come suo personale compito quello di cooperare all'unità – almeno per i cittadini "colti", che egli chiama "noi" – mediante l'unificazione in una nuova visione del mondo (la definisce significativamente una fede, e non una scienza); il che non è possibile senza annientare la vecchia fede. Eccolo dunque

scrivere, con precipitazione, il nuovo libro "*Der alte und der neue Glaube*" //La vecchia e la nuova fede//. Nel quale risponde a quattro quesiti, di cui i primi due sono decisivi, a cui si risponde tanto con coraggio quanto con saggezza: ma noi siamo ancora cristiani? Abbiamo ancora una religione?

È noto (e noi abbiamo seguito spesso attentamente tale evoluzione) come i ceti colti dell'Occidente, a partire dal Rinascimento, siano lentamente fuoriusciti dalla cristianità, ossia dall'appartenenza alla mostruosa aggregazione umana che era stata vincolata ai princìpi del Cristianesimo. Tutte le personalità importanti, però, si erano in qualche modo tenuta aperta un'uscita di sicurezza, come lo stesso Strauß nei suoi primi scritti. Per lo studioso piccolo borghese, dunque, ci voleva una decisione straordinaria affinché, allarmato dalle tre dichiarazioni di guerra di Bismarck, dichiarasse guerra alla Chiesa cristiana nel suo complesso (posto che ne esista una soltanto), e per rispondere con un no chiaro e tondo alla prima delle domande suddette.

"Se non vogliamo cercare sotterfugi, se non intendiamo girarla e rigirarla più di tanto, se vogliamo che il sì sia sì, e il no sia no, insomma, se vogliamo parlare da uomini onesti e sinceri, allora non possiamo non ammetterlo: noi non siamo più cristiani". Strauß argomenta tutto ciò in maniera concisa e stringata. In una fede che non abbiamo più non possiamo cercare un supporto per il nostro agire; non annettiamo più alcun senso alle feste della Chiesa e ai suoi sacramenti; e Gesù per noi non è che un uomo che ha collaborato come molti altri al progresso dell'umanità. In breve, non indaghiamo più *nelle* Scritture, bensì *sulle* scritture.

Di veramente nuovo, in tutto ciò, c'era solo la rinunzia tedesca al Cristianesimo. Per la verità, non erano stati più cristiani già gli eredi dei sociniani (dei quali Strauß, nella sua "Glaubenslehre" del 1841, si era occupato più a fondo e più spregiudicatamente di qualsiasi storiografo chiesastico prima di lui), in Olanda Inghilterra Francia e Germania, e parimenti non lo erano stati già i Deisti, gli Enciclopedisti e gli Illuministi; ogni singolo individuo si costruiva nel proprio cuore una qualche fede di natura o di ragione, e solo esteriormente aderiva ad una delle confessioni cristiane.

Furono anticristiani Toland, Voltaire e Reimarus. Nondimeno, Toland credeva pure (sulla scia di Spinoza) al Dio immanente del panteismo; Voltaire e Reimarus (in ciò non molto dissimili da Robespierre) credevano nel supremo Essere personale e trascendente della religione razionale. E così mi sembra, nella sincera risposta di Strauß, che ci si ritrovi solo di nuovo al suo secondo quesito: abbiamo ancora una religione? E ancora: vogliamo e possiamo chiamarla ancora religione, quando non crediamo più in un Dio, né in uno

personale né in un Dio nella natura, quando non possiamo proprio più pregare, quando tutte le prove di Dio non ci dicono più nulla, quando noi quel "sentimento di assoluta dipendenza" lo sentiamo solo di fronte all'Universo (che viene peraltro sentito come unità del cosmo, come se fosse un organismo)?

Lo si vede chiaramente: Strauß è un ateista deciso; eppure fa riflettere come, con tutte le definizioni, egli possa richiamarsi al predicatore Schleiermacher, per il quale Dio era solo un'immagine di fantasia, ma che avrebbe respinto con troppa dialettica una professione di ateismo. Nel suo ultimo libro, invece, Strauß è ateo a tal punto, da avvicinarsi al terribile pensiero di dichiarare la religione – da sempre spacciata solennemente per un privilegio esclusivo dell'uomo sull'animale – come una debolezza che viene appiccicata all'umanità, segnatamente nei tempi della sua infanzia, ma da cui la specie umana si è ormai distanziata troppo, con l'avvento della maturità. E qui, finalmente, l'apostata opera una svolta, senza tuttavia diventare insincero. Come egli non tollera più la vecchia espressione "Dio" (similmente al modo di dire d'un levarsi del sole), posto che si abbia sempre consapevolezza che l'uomo si è impigliato da sé nel sogno d'una tale espressione, così, anzi a maggior ragione, Strauß vuole lasciar valere il concetto di religione (naturalmente senza traccia di qualsivoglia ritualità), qualora per religione non si intenda nulla più che il sentimento della dipendenza da un universo bello e armonioso. Non senza ragione, dunque, Nietzsche si prese gioco della *motivazione* di questa assai ottimistica visione del mondo che, con cattiva sofistica, era rivolta contro Schopenhauer.

ANONIMO CONTRO STRAUSS – I capitoli successivi del libro e i supplementi (sui grandi poeti e musicisti tedeschi) si leggono volentieri, benché nel 1872 fossero – come del resto il loro autore – già alquanto invecchiati. Nelle sue risposte al terzo e al quarto quesito, Strauß discorre con fugace saggezza delle origini del mondo (Kant e Darwin) e di problemi politici; su tutti questi temi, in verità, egli non fu un pensatore autonomo, come fu invece nel campo della critica religiosa. Nondimeno, anche le parti più deboli del suo libro non meritavano l'accoglienza sprezzante che (per la seconda volta, dopo 35 anni) ad essi fu riservata da parte degli scienziati. Ed altresì da parte dei giornalisti "liberali", i quali riecheggiarono solo i giudizi dei malevoli professori universitari, a giudizio dei quali Strauß non era che uno scrittore di "feuilleton", un gazzettiere. Il terribile torto perpetrato ai danni di Strauß – uno dei nostri migliori pensatori – dev'essere a mio giudizio ancora espiato. Voglio menzionare solo due di quelli che lo attaccarono: uno anonimo ed uno diventato poi famoso.

Contro il panteismo, certo assai nebuloso, della sinistra hegeliana, e segnata-

mente contro "*Die Religion der Zukunft*" //La religione dell'avvenire// di Friedrich Feuerbach (1843) nonché contro "*Die christliche Glaubenslehre*" di David Strauß (1841), fu pubblicato nel 1847 un libello anonimo "*Der philosophische Bandwurm, eine Appellation an den Verein der Philosophen in Gotha*" //La tenia filosofica, un appello all'associazione dei filosofi a Gotha//. In sostanza, l'ignoto autore lotta con concetti vetusti e stantii, contro le prove d'una teologia scolastica; però non è privo di perspicacia. Trova che un ateo sinceramente autocritico sia preferibile ad un panteista che si crede infallibile. Considerato che Hegel ritiene la terra la residenza esclusiva di esseri consapevoli e baricentro dei corpi celesti, e se stesso come centro di ogni sapere e di questi esseri, allora mancherebbe solo la fede che l'universo esista dall'eternità per se medesimo. Ancor più spiritoso è un paragone, a motivo del quale si pone il titolo alquanto disgustoso del libello. Dei due personaggi del dialogo, A. è un teologo credente, B. uno scettico; B. è malinconico perché dubita, e perché ha un verme solitario. Orbene, con un drastico *argumentum ad hominem*, A. è dell'avviso che l'uomo sappia così poco, del cosmo e della sua costruttiva razionalità, quanto un verme cavilloso ne sa della pulsazione del cuore e dell'attività cerebrale del suo ospite; è più facile che un insetto in movimento su una superficie abbia qualche esperienza sensoriale del tutto. Superfluo dire che l'autore tratta come ateismo questa sorta di panteismo, chiamando in aiuto l'autorità pubblica contro la sua divulgazione; alla fine, B. fa un appello a "gettare nel fuoco il libro (di Strauß) che istupidisce l'umanità in maniera tanto raffinata."

Strauss e Nietzsche – Più rozzo e maligno di questo attacco all'opera prima di Strauß fu uno scritto che, nel 1873, prese di mira il testamento di Strauß. Era la prima delle "Considerazioni inattuali" di Nietzsche, pubblicata col titolo "*David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller*" //D. S., l'uomo di fede e lo scrittore//. Già dal numero degli anni si constata come la missione vitale dell'uomo divenuto celebre con la sua "Vita di Gesù" si estenda dall'età di Hegel fino a toccare gli anni studenteschi di noi, che oggi siamo vecchi. [Si tenga sempre presente che Mauthner scrive nel 1922/23, **NdT**].

La nostra immagine di Nietzsche non esce imbruttita dal fatto che non disconosciamo come l'aristocratico Nietzsche avesse scritto così un pamphlet, eccessivo e sovente ingiusto, permettendosi addirittura – nella (peraltro assai leggibile) collettanea di perle stilistiche di Strauß – dei piccoli travisamenti. Nel suo libro, Strauß aveva giudicato in maniera filistea, con animo piccolo borghese, proprio le più possenti creazioni di Beethoven; in più, disprezzava Richard Wagner e osteggiava il pessimismo di Schopenhauer; in compenso, il giovane

entusiasta, non avendo imparato a giurare più altamente che su Beethoven, Wagner e Schopenhauer, prese la sua vendetta coniando, contro uno dei più liberi e migliori intelletti del tempo, una definizione divenuta quasi proverbiale come epiteto spregiativo: "Bildungsphilister", vale a dire filisteo della cultura.

In questo scritto "inattuale" di Nietzsche c'è molto di vero per quanto riguarda la circospezione e l'intenzionale avvenenza stilistica di Strauß; inoltre già spuntano qua e là le idee di Zarathustra, anche se il linguaggio – del tutto dipendente da Schopenhauer – non possiede ancora la forza abbagliante del Nietzsche maturo. Resta nondimeno incomprensibile come il futuro Anticristo non renda per niente giustizia allo Strauß liberatore dalla religione; solo in un passaggio trapela che Nietzsche, già allora, andò ben oltre nella critica radicale di Strauß, il quale gli sembrava ancora troppo teologico e insanabilmente hegeliano: gli avversari ortodossi del critico religioso avrebbero fiutato secondi fini, pensieri satanici, dietro "La fede vecchia e nuova" di Strauß, ma lui, Nietzsche, non ci aveva trovato nulla del genere, e addirittura non sarebbe stato scontento se ci fosse stato qualcosa di più satanico. Con tale asserto, si esaurisce veramente tutto quanto si potrebbe a ragione obiettare a discapito di Strauß, studioso sereno e appagato.

Strauss e Vischer – Un'amabilissima, ma purtroppo anche abbastanza stravagante esposizione delle lotte in cui Strauß fu coinvolto – interiormente ed ambientalmente – già con la sua "Vita di Gesù", ci proviene dalla testimonianza di Friedrich Theodor Vischer. I due amici erano ancora giovani; Vischer era del resto il più immaturo, allorché per la prima volta apparve nel 1838, negli "*Halleschen Jahrbücher*" //Annali di Halle//, il saggio "Doktor Strauß und die Württemberger". Qui non abbiamo ancora a che fare col celebre vecchio Vischer, ma già allora con uno scrittore onesto e franco; e qualche tratto hegeliano bisogna pure accettarlo.

Vischer prende le mosse da lontano: si tratta di patria e di dialetto della Svevia, di Giovane Germania e di Wolfgang Menzel, e per giunta dei graffi del Pietismo, prima che lui – condiscepolo di Strauß a teologia – venga a parlare dell'opera di Strauß, che non era né Hegel né Kant né Lutero, e tanto meno un Cristo, e nondimeno, benché fosse in sostanza una mente critica e non creativa, ha prodotto effetti positivi con la dottrina dell'immanenza di Dio nella storia. "Strauß non vuole meno Dio, bensì più Dio, più di quanto ne contenga il cristianesimo soprannaturale e razionalistico."

Vischer era già quell'uomo straordinario che conosciamo e amiamo, quando nel 1844 continua a demolire l'amico; in pochi anni, è diventato più libero:

gli attacchi a Gutzkow vengono ritrattati a metà; però il Pietismo continua ad essere definito una rogna; e tuttavia ora non gli interessa più affermare che Strauß ha fatto qualcosa di positivo per la cosiddetta religione: "Non m'importa nulla che qualcuno mi contesti il fatto che quanto rimane dopo la critica dei miti si possa chiamare ancora religione."

Friedrich Theodor Vischer – Da vecchio, Vischer si esprimerà con maggior freschezza e indipendenza sul divenire, e sul livello del proprio essere non cristiano, nelle confessioni autobiografiche intitolate "*Mein Lebensgang*", apparse nel 1874, e arricchite nel 1882 da una godibilissima autocritica. Già lo studente è tormentato da lacerazioni interiori, da incubi nel sentimento del nulla, da pensieri di suicidio. Diventa monista, e panteista, ancor prima di conoscere Hegel. Ma è allo studio della teologia che egli deve la propria liberazione spirituale. "Chi osserva bene come si è evoluta la Chiesa, deve anche rendersi conto che un giorno si dissolverà, e la storia dei dogmi è la storia del loro dissolvimento quanto della loro origine... Noi eravamo diventati panteisti, ma alla maniera di Schelling."

Verso Schleiermacher egli, fin da ragazzo, nutre un'insuperabile antipatia; avendo assunto intanto un incarico parrocchiale, ritiene tuttavia di poter impartire il tradizionale insegnamento religioso con certe riserve. Però incomincia a vergognarsi della sua condizione teologica, e sostituisce (con virile determinazione, essendo quasi trentenne) la teologia con l'estetica. In quel tempo Hegel si poneva, per l'amico Strauß, solo come un dente vacillante nella bocca, e per lui stesso come un dente molare alquanto malfermo. Ben presto Vischer diventò professore, ma già nel 1844 venne "sospeso" per due anni, su pressante istanza dei "pietisti"; così impariamo a comprendere il suo astio per codesta gente, che non aveva invero più nessuna somiglianza coi vecchi buoni pietisti della stoffa di Spener.

Il supplemento al "Lebensgang" è un saggio, assai degno di esser letto, sul proprio romanzo; ne risulta evidentissimo che l'eroe della storia intitolata "*Auch Einer*" (Albert Einhart) è in realtà lui stesso: Friedrich Theodor Vischer in persona. Faccio osservare, di passata, che la terza e ultima interpretazione delle iniziali A. E. è qui inserita come allusione: *alter ego*. Per noi, in effetti, è tanto più significativo che Vischer, in questa autocritica, attribuisca uno speciale rilievo ai passi del diario che trattano della religione pura, del credere verace. Perciò non dovremmo disinteressarcene, sfogliando almeno le pagine di questo diario (p. 543 dell'edizione di Keyßner), se vogliamo conoscere la meditata posizione di Vischer nei confronti della Chiesa.

Lo statalista Vischer disprezza il Cristianesimo come lo disprezzavano i Romani antichi, perché è apolitico, e perché, agli occhi dei veri cristiani, lo Stato è indifferente, oppure è motivo di scandalo. Nessuna religione è percepibile senza un mondo di immagini, senza un pigmento; la maggioranza delle persone crede al pigmento, e si risparmia la religione. Ebbene, sempre più persone sono evase, crescendo, da quel mondo di figure. "Chiunque si guardi attorno un po', artigiani, operai, commercianti, chiunque sia in grado di recepire anche solo qualche raggio luminoso di fisica e di storia, ha definitivamente chiuso con tutto ciò che si chiama figura sovrasensibile, governo dell'universo dall'esterno, prodigio e miracolo, insomma con l'intero pigmento. È impossibile far retrocedere quella gente dal credere in ciò; chiunque abbia riconosciuto il proprio conflitto con le leggi di natura e di pensiero, non potrà più fare ritorno a quelle credenze".

Chi aiuta, a questo punto, contro la indisciplinatezza, di cui Vischer è nemico mortale? "La moralità si comprende da se stessa": ecco, qui soccorre questa massima prediletta tratta da "*Auch Einer*" [All'incirca: Un altro bel tipo anche questo qui!; è il titolo italiano interpretato da Ladislao Mittner; **NdT**]. Tu sei una persona costumata, oppure non lo sei. La morale si comprende da sé, non potendosi dimostrare né dalla teologia né da altre fonti. Non c'è bisogno, insomma, di conservare la religione per il popolo a cagione pretestuosa della moralità.

Lyrische Gänge – Pensiero e poesia si contendono l'anima di Vischer, ma non a vantaggio delle sue creazioni. Il poeta si libra ancora più arditamente del pensatore al disopra della religione popolare. Il poeta non beffeggia, ma nemmeno nasconde il riso sacro. La storia della città di Pfahldorf, narrata in "Auch Einer", oltre a costituire uno spasso prezioso e profondo, è un feroce attacco contro ogni religione positiva. Per ragioni artistiche, solo confusamente osa esprimersi una professione balbettante a favore d'un teismo areligioso. Nel suo cuore, il poeta si schiera senza riserve a favore dell'illuminismo anticlericale; lo si sente ghignare di santa ragione quando – durante l'omerica bastonatura – il bardo Guffrud Kullur (Gottfried Keller) sculaccia il parroco, pestando nel modo più radicale il posto a sedere; e la grande parodia del catechismo cristiano, durante la cresima dei bambini di Pfahldorf, non lascia nulla a desiderare, quanto a chiarezza. Infine, il riso scroscia alla grande trattando della leggenda della creazione, dell'inferno, e della beatitudine sempiterna.

Ma se cerchiamo la suprema professione di fede di Vischer nei momenti in cui questo professante si espone nel modo più personale, vale a dire nei suoi

versi – che sinceramente e fieramente egli chiama "*Lyrische Gänge*" //Passaggi lirici// –, allora troviamo un ateista risoluto, che per la verità ha avuto la meglio soltanto con la parola Dio, ma non altrettanto con l'eco verbale della parola "Gott". Per dirla con più coraggio, è il punto di vista di Schiller il quale, proprio a motivo della religione, non ne professa alcuna.

Vischer è talmente tollerante da diventare intollerante nei confronti di ogni intolleranza. Ma qui penso soprattutto alle appendici aggiunte alla sfrenata "*Tragische Geschichte von einer Zigarrenschachtel*" //Storia tragica di una scatola di sigari//. Già l'appendice 2 si scaglia con furore guerriero contro certe idee cristiane. "Michele e i suoi cugini hanno bisogno di dèi... Con i suoi gentili tratti umani, Gesù non gli vuole bastare, no, dev'essere per giunta un figlio di Dio: e in infernali bagliori di fuoco, visto che non possono crederci, migliaia e migliaia di persone sono costrette a bruciare e a finire la loro vita urlando di dolore sotto la tortura dei boia."

Ma poi, nell'appendice 3 – intitolata laconicamente "Ohne" //senza// – ecco un poeta elevarsi alla piena altezza dell'empietà conclamata.

In cielo non abbiamo
Nessun padre amorevole.
Sii in chiaro con te stesso!
Bisogna farcela nella mischia del mondo
Anche senza questo!
Tutto quanto ho letto
Nei filosofi credenti
Non attira un cane lontano dal focolare.
Ci fosse qualcuno lassù tra le nubi
E stesse a godersi lo spettacolo
Con quanta ferocia e nessuna pietà:
Animale contro animale
E uomini contro animali
Infierisce coi denti, con veleno e acciaio
Con torture e supplizi mirati
No, il suo cuore di padre non lo sopporterebbe;
Con fulmini e saette colpirebbe
E con mille sacre folgori e saette
Annienterebbe carnefici e boia.

Non v'è ombra di misericordia, nella Natura. Il poeta non si sogna di rinascere. Ci mancherebbe! Ma nella conclusione, come si è detto, non riesce

a liberarsi dall'eco della parola "Gott", connotando con questo suono verbale tutto quanto appartenga, o si riferisca in qualche modo, ai piani superiori.

> *Nelle anime, che sopportano la vita*
> *Praticando misericordia e umanità,*
> *E con armi congiunte*
> *Operano e creano,*
> *Malgrado scherno e derisione* [Trotz Hohn und Spott,]
> *Là c'è Dio.* [Da ist Gott.]

L'assonanza "Gott" e "Spott" [Dio e beffa] si ritrova spontanea, come per se stessa: in Vischer, nella quasi identica maniera che in Goethe.

Sarebbe meschino, e forse vano, voler criticare sul piano linguistico questa splendida professione di fede a causa del suo tenace attaccamento alla parola. Vischer ha amato la propria lingua, specialmente il vernacolo avuto in retaggio, ma lo ha sopravvalutato. Il linguaggio solennemente scientifico del testo della sua "Estetica" (il sistema senza i più preziosi escursi) egli lo abbandonò nella vecchiaia, come io udii dalle sue stesse labbra. Vischer parla di Dio non molto diversamente da come un agnostico parlerebbe dell'universo o di una incognita. Solo che vi echeggia come un tono armonico superiore: una vaga tenerezza per la fede ingenua della propria infanzia.

Ma ritorniamo agli anni Trenta dell'Ottocento, dai quali – fin quasi ai nostri giorni – ci ha fatto uscire Vischer, amico e correligionario di Strauß.

Ludwig Feuerbach – Abbiano dovuto fare una digressione da D. F. Strauß allo hegeliano Vischer; ma ritorniamo alla filosofia dell'ateismo, soffermandoci ora sul suo più importante esponente nel XIX secolo: Ludwig Feuerbach. Sul quale si era espresso molto bene già Karl Marx (nel suo duro necrologio di Proudhon del 1865): "Proudhon sta a Saint-Simon e a Fourier all'incirca come Feuerbach sta a Hegel. Nel paragone con Hegel, Feuerbach è assolutamente povero. Dopo Hegel, tuttavia, egli ha fatto epoca, perché ha messo l'accento su determinati temi, sgraditi alla coscienza cristiana e importanti per il progresso della critica, che Hegel aveva lasciato avvolti in un mistico *clair-obscure*."

Ma non solo Hegel. Tra i molti precursori di Feuerbach andrebbe infatti menzionato (cosa che susciterà sicuramente la sorpresa di certi positivisti) anche Schleiermacher, al quale non piaceva la discendenza da Kant, preferendo procedere da Fichte o da Hegel; in quanto Schleiermacher si richiamava all'autocoscienza di Cartesio e, per essere precisi, facendo della religione un'esperienza

soggettiva, ovvero un sentimento, introduceva, o quanto meno consentiva che confluissero nella filosofia della religione già la psicologia o l'antropologia.

Se Schleiermacher fosse stato conseguente o sincero, avrebbe dovuto ricalcare almeno una parte del percorso di Feuerbach. Se religione è, in origine, il sentimento di assoluta dipendenza (ma beninteso: il sentimento, senza che si venga a sapere da che cosa sia dipendente il portatore del sentimento stesso), allora il sentire religioso è possibile senza un Signore, senza un Dio; e allora l'uomo non può non creare realmente il proprio Dio ad immagine dell'uomo stesso.

Gli scritti di Feuerbach in cui egli si confronta col cristianesimo e con la religione, appartengono quasi tutti al Vormärz, [così è chiamato il periodo anteriore alla rivoluzione del marzo 1848, **NdT**]; tuttavia egli influì non solo sulla Giovane Germania, ma anche su poeti e pensatori, la cui operante presenza noi sentiamo tuttora molto intensamente: in misura dimostrabile e fortissima in Gottfried Keller, non meno forte, a mio avviso, è l'influenza esercitata su Friedrich Nietzsche. Ciò che in questi due è essenzialmente dottrina ominis tica, (e che vorrei distinguere nettamente dall'umanismo estetico e morale di epoche precedenti), sarebbe emerso già nella filosofia antroposofica di Feuerbach – in modo forse più asciutto e retorico che in Nietzsche – se Feuerbach, per tutta la sua vita, non fosse rimasto hegeliano nell'espressione, per lungo tempo ancora dopo i suoi esordi hegeliani.

Ludwig Andreas Feuerbach nacque nel 1804 a Landshut, figlio del famoso giurista criminalista, da famiglia protestante. Suo padre lo aveva destinato a studi di teologia, che però (stando alle parole del figlio) gli davano il voltastomaco. Le lezioni del noto razionalista H. G. E. Paulus gli sembrarono una ragnatela di sofismi "appiccicati insieme con la colla d'una confusa perspicacia". Un altro docente di Heidelberg lo attrasse allo studio della filosofia. E naturalmente (era il 1823) allo studio di Hegel. Malgrado qualche esitazione, il padre premuroso permise che Ludwig si trasferisse nella costosa, e peraltro anche pericolosa, Berlino. Dove lo studente in rotta con la teologia si proponeva di seguire, oltre a Hegel, anche Schleiermacher e Neander. Ancor più decisa fu la resistenza del padre allorché Ludwig, nel 1825, volle cambiare facoltà e scegliere la povera filosofia come studio fatto in vista del guadagno.

Al padre, Ludwig aveva scritto: "La Palestina mi sta stretta. Devo, devo assolutamente andare per le vie del mondo, e questo solo il filosofo se lo regge sulle spalle." Il padre avrebbe dovuto rallegrarsi con lui del benefico sentimento "di essere sgusciato via dalle grinfie dei sordidi preti, e per aver scelto come amici spiriti come Aristotele, Spinoza, Kant e Hegel". Un testardo, questo Ludwig,

come tutti i Feuerbach, impose la sua volontà. A seguire Schleiermacher e Neander, però, non ce la fece a lungo; Hegel invece, da discepolo appassionato, lo ascoltò per due anni. Ma alla fine non lo appagò più nemmeno la filosofia scolastica del maggior maestro, che si limitava a razionalizzare di nuovo il Cristianesimo, invece di criticarlo; tutta quanta la teologia speculativa nella quale – come giudicherà in seguito – "elementi cristiani e moderni vengono mescolati e confusi in una mistura di carne per insaccati, in cui la dottrina chiesastica ortodossa costituisce la carne, la teologia di Schleiermacher il lardo, e la filosofia hegeliana le spezie aromatiche"; ebbene, codesta melassa lo disgustò. Si sentiva pervaso da passione struggente per saperi e conoscenze reali e positive.

Feuerbach era un bavarese, e usufruiva d'una borsa di studio della Baviera, per cui doveva ottenere la laurea presso una Università bavarese. E là, ad Erlangen, il giovane hegeliano frequentò sporadicamente anatomia, fisiologia e botanica. Si laureò nel 1828 con una dissertazione piuttosto comune. Il padre ne fu contento e decretò che dovesse subito conseguire l'abilitazione a Erlangen quale docente privato. A poco a poco, però, Ludwig si defilò dal sistema e dalla filosofia della religione di Hegel, ma non ancora dalla dialettica hegeliana. I suoi sentimenti anticristiani li espresse non nella sua difficile prosa, bensì – con tanto maggiore chiarezza – nei coevi componimenti poetici, nei distici, invero non molto più facili né più poetici della prosa.

In essi, la ribellione contro la Chiesa è comunque impetuosa. Dunque, l'uomo moderno dovrebbe ancora trovar godimento nel succhiotto della Bibbia e, fattosi ormai adulto, succhiare latte senza vitamine? Estrarre pane nutriente da fili di paglia senza semi? Il Cristianesimo altro non è che un salvacondotto nel paese dei filistei, fatto per consumare al sicuro il proprio pane sotto la protezione della polizia. La vita ultraterrena non potrà mai risarcire delle sofferenze di questo mondo. Si ha bisogno di medici solo per il corpo, non c'è bisogno di curatori di anime; lo spirito basta ad aiutare se stessi. Questi distici, del resto, non mancano di malignità contro l'hegelismo, dove il concetto è ridotto ad essenza, ovvero a scheletro della persona vivente.

Il fatto che Feuerbach non avesse fortuna nella carriera accademica fu dovuto davvero solo in minima parte alle deficienze del suo ingegno; stando a tutte le testimonianze era, è vero, un cattivo parlatore, il che non ha però mai impedito ad uno studioso di essere proposto e nominato professore ordinario. Feuerbach non raggiunse mai quella posizione, sebbene avesse fatto per lungo tempo accorti e talora indecorosi tentativi.[27] Gli mancava l'orgoglio d'uno Schopenhauer

27. Nel 1834 Feuerbach concorse ad Altenstein per un impiego a Bonn; ma poi, nel 1836,

che, nello stesso periodo, dopo una prima rincorsa, rinunziò decisamente alla carriera accademica; ma è pur vero che Feuerbach non disponeva neppure di introiti sicuri e sufficienti.

"Morte e immortalità" – La causa esterna del fallimento delle sue speranze fu la pubblicazione d'uno scritto decisamente anticlericale. Vide la luce nel 1830, ma gli fu sempre di ostacolo anche in seguito, non soltanto nella cattolica Baviera. Il titolo attenua ancora il tema principale e suona prudentemente "*Gedanken eines Denkers über Tod und Unsterblichkeit*" //Pensieri di un pensatore su morte e immortalità//. Qui Feuerbach non ha ancora escogitato la parola d'ordine dell'antropologia, con la quale spiegherà in seguito tutti i concetti della religione; tuttavia egli dimostra già la fede nell'immortalità (senza cui la religione sarebbe certamente una società per azioni in bancarotta) come un'immagine psicologica; inoltre, cerca di confutare con spirito naturalistico la possibilità d'una sopravvivenza individuale dopo la morte. (Solo sei anni più tardi il più raffinato Fechner, che era un mezzo mistico senza essere però un bigotto, riprenderà la difesa di codesta possibilità.)

Più vigorosamente della dimostrazione logica, incide il tono con cui Feuerbach tratta i segreti motivi della fede nell'immortalità. Egoismo e vanità, e solo essi, inducono l'uomo a far morire integralmente l'animale, ma se stesso soltanto in misura incompleta. Come i Russi credono che il cielo esista solo per lo zar e per i boiardi, così lo spiritualista non sospetta nemmeno "che l'uomo non esiste a causa dello spirito, bensì che lo spirito c'è in conseguenza dell'uomo". Quanto alle delizie dell'aldilà, Feuerbach se ne fa beffe già alla maniera medesima d'un materialista.

Però non tocca ancora l'esistenza di Dio. I devoti potevano ben essere indignati del fatto che Feuerbach ridicolizzasse le loro granitiche proiezioni del cielo e dell'aldilà; ma da questa spiritualizzazione della religione locale c'era ancora un lungo cammino per giungere al ripudio del cristianesimo e alla ne-

---

lo fece nella stessa Erlangen, quantunque sapesse e dicesse che in quella città la filosofia non era che una sorella bigotta della teologia. Nonostante un'intima ritrosia, consentì che amici e parenti intercedessero per lui a Marburgo, a Friburgo e anche a Berna. Una petizione, in cui nel 1835 richiese presso un influente consigliere segreto un incarico in una qualunque università prussiana, non è esente da adulazione: "Io venero la Prussia come la mia seconda patria, spirituale e vera... Non saprei una felicità più grande che trovare una onorata posizione in uno Stato dove l'intelligenza stessa si è creata una durevole esistenza, dove l'individuo nella sua attività non si sente solo e abbandonato, bensì membro d'un insieme, attivamente cooperante per il bene comune."

gazione del Dio personale. Dopo la pubblicazione della sua opera principale, Feuerbach pubblicò (1847) un commentario ai suoi "Pensieri" del 1830, in cui la sua prospettiva era già abbastanza anticristiana.[28]

Con una certa spavalderia (solo che gli manca del tutto l'arguzia di Voltaire), nel saggio introduttivo Feuerbach muove ancora dal paradosso che gli è stato spesso addebitato, e che in verità (ce ne occuperemo più avanti) non è di molto buon gusto, ovvero che "L'uomo è ciò che mangia". Tale paradosso viene ora interpretato in ordine agli atti sacrificali; fare sacrifici significa appunto nutrire gli dèi. La polemica di Feuerbach si rivolge contro la fede nella libertà del volere; egli si pone in sostanza sulla prospettiva deterministica di Schopenhauer, schierandosi però (nella seconda edizione dello scritto) contro il concetto di volontà in Schoppenhauer (sic!). "La volontà è una parola che ha senso solo quando viene collegata con un altro sostantivo, o piuttosto, dato che si esterna e si concreta solo in azioni, con un verbo." (p. 63; cito dall'edizione del 1866).

È con un linguaggio completamente hegeliano che Feuerbach insegna un materialismo dogmatico; perfino i suoi esempi ricordano la filosofia della storia di Hegel. Così è, ad esempio, quando cerca di dimostrare l'ardito asserto che il materialismo tedesco sarebbe scaturito autonomamente, senza influenze francesi o inglesi, dalla Riforma tedesca, ossia dal fatto che il figlio di Lutero, Paolo, non divenne teologo, bensì medico.

Già nel 1820, tuttavia, Feuerbach aveva respinto decisamente il dogma delle Chiese; l'immortalità è per lui (che fu sempre l'uomo delle immagini sfolgoranti, in apparenza ingegnose, ma in realtà ambigue) il languido colchico autunnale, privo di carattere e incolore. Ed esclama ironico: "Che voluttà sarà mai... quella di succhiare e poppare da sé medesimi, da eternità in eternità". Con Lichtenberg, egli crede che tutto il male del mondo sia dovuto alla irragionevole osservanza verso leggi antiche, per ricalcare vetuste usanze e vecchie religioni. In successivi

28. Totalmente materialistico e ateistico, per quanto consentiva la sua superstizione della parola, Feuerbach appare solo nel successivo scritto sul quasi identico argomento: "*Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie*" //Divinità, libertà e immortalità dal punto di vista dell'antropologia// (1866). Qui l'autore sta già saldamente sul terreno che si era conquistato con la sua opera principale. E vi si è aggiunto il pensiero dello sviluppo evolutivo. Niente più teologia, c'è solo teogonia. Il concetto di Dio non promana dall'esperienza, bensì dalla nostalgia. "Ciò che l'uomo non è, ma vuole e desidera di essere, per l'appunto questo, e questo solamente, e nient'altro, è Dio." L'animale vuole soltanto ciò di cui è capace; perciò esso non sa nulla di Dio. Il prodotto della nostalgia consta di proprietà che corrispondono ai contenuti di desideri umani: l'immortalità, l'onnipotenza, l'onniscienza; queste qualità non avrebbero alcun senso se in esse non si ravvisassero degli ideali, cioè una negazione delle finitezze umane.

studi – come si è detto – Feuerbach metterà in luce, con crescente acume, la non cristianità delle sacre Scritture; nella prima stesura, quindi, Dio non viene ancora negato, il Cristianesimo non ancora rifiutato, mentre si insegna una sorta di cristianesimo terreno, un deismo senza premi o punizioni ultraterrene.

Feuerbach e Ruge – Nel 1832 cessò di tenere lezioni, contro il consiglio del padre e del fratello di conformarsi docilmente a tutte le istanze dell'età reazionaria. Ma Ludwig non si rassegnò; rinunziò alla "esistenza da mendicante", progettando di trovare asilo o a Parigi, dove vivevano molti profughi tedeschi, oppure in America. Se non che nel 1833 suo padre morì, e con ciò Ludwig perse la possibilità di rivolgersi, nelle vicissitudini quotidiane, al suo amico migliore e sempre pronto all'aiuto; il docente in fuga doveva ormai contare sul reddito dei suoi libri e degli articoli giornalistici (scritti sempre malvolentieri). Credo di non essere ingiusto nei confronti di Feuerbach quando interpreto la sua imminente rottura con ogni filosofia cristiana come una conseguenza dei rapporti che avvicinarono lui, come pubblicista, alla cerchia intellettuale del libertario Arnold Ruge.[29]

29. Come scrittore politico, Arnold Ruge (1802-1880) ha non pochi meriti rispetto al liberalismo, nonché al pensiero unitario per la Germania, per cui il vecchio "martire" del Vormärz venne liquidato con una "pensione onoraria" perfino nel 1877, quindi poco prima della sua morte, e poco prima della svolta legislativa di Bismarck. Certo, in quanto filosofo della religione, Ruge non fu che un fiancheggiatore nel movimento che veniva dalla Francia e che portava ad una reinterpretazione morale del Cristianesimo. Fu dunque un compagno politico del giovane Feuerbach, non ancora materialista, sulla cui opera capitale pubblicò subito nel 1843 un saggio schiettamente partigiano, incluso nel volume collettaneo "Anekdota", che eluse la censura. In esso, Feuerbach viene raffigurato come il superatore di Hegel, di Schleiermacher e di Strauß al tempo stesso; e come avversario della follia conservatrice che vorrebbe restaurare la superstizione ormai defunta; solo la critica del cristianesimo è vera filosofia. La sopravvalutazione di Feuerbach si rivela già nella titolazione di questa operazione giornalistica: "Neue Wendung der deutschen Philosophie" //Nuova svolta della filosofia tedesca//. Il piatto e triviale Illuminismo non ha indagato a fondo l'essenza della religione, e solo la geniale illuminazione dei poeti, dei pensatori, e di Feuerbach, ha saputo mettere a nudo i misteri cristiani.

Di Ruge esiste, è pur vero, un libro più tardo, quasi eccitante nel suo ateismo: "*Reden über Religion, ihr Entstehen und Vergehen an die Gebildeten unter ihren Verehrern*" //Discorsi sulla religione, sulla sua genesi e dissoluzione per i suoi colti ammiratori// (1869). Il riferimento ai discorsi di Schleiermacher viene sottolineato col motto "Anziché giocare a Schleiermacher preferiamo giocare a Schleierlüfter" [gioco di parole che allude al significato del nome, facitore di veli, velettaio, e al suo contrario, scopritore di veli. **NdT**]. La posizione ateistica di Ruge, che allora viveva ancora in Inghilterra come rifugiato, pur essendosi già dichiarato a favore della politica estera di Bismarck, è difficilmente superabile, sebbene lui (nei confronti dell'arcimaterialista Heinzen), ami definirsi solennemente un idealista. Però io non posso nascondere che

Interiormente, Feuerbach si era liberato dapprima dalla teologia ortodossa, poi da quella razionalistica, e finalmente anche dal Cristianesimo. Ma solo quale collaboratore agli "Hallesche Jahrbücher" //Annuali di Halle//, la rivista diretta da Ruge, egli si rese conto che era possibile decidersi per una recisa professione anticristiana; da questo momento, Feuerbach diede prova del coraggio che altri avevano avuto prima di lui. Nel 1839 si dichiarò affrancato dal soprannaturalismo di Hegel, nel 1841 liberato dal Cristianesimo. Quanto aveva pubblicato fino allora, è insignificante per lo sviluppo di Feuerbach scrittore, e restò ancora privo dell'efficacia che spetterà, per l'avvenire, al critico del cristianesimo.

"*STORIA DELLA FILOSOFIA MODERNA*" – Nello stesso anno 1833, Feuerbach aveva dato alle stampe una raccolta di aforismi sotto il titolo allusivo di "*Abelardo ed Eloisa*". In quello stesso anno iniziò la pubblicazione di una "*Geschichte der neueren Philosophie*" //Storia della filosofia più recente//, sperando indubbiamente di nuovo di conquistare una cattedra universitaria grazie ad una siffatta prestazione scientifica, costringendo un governo a concedergli titolo e proventi di professore ordinario.

Il primo volume trattava il periodo da Francesco Bacone a Spinoza, il secondo (del 1837) la filosofia di Leibniz, il terzo e ultimo (del 1838) l'opera complessiva di Bayle. Certo, Feuerbach non era uno storico: più soggettivo di quanto può essere anche il migliore storiografo, egli estraeva dai filosofi sempre e soltanto ciò che solo lui vedeva in loro, costruendo così un'immagine errata del procedimento; e la costruiva non coi tratti grandiosi di Hegel – pur sempre imponenti nella loro grandezza –, ma ricreando piuttosto i maggiori pensatori secondo la propria più modesta immagine. Una perfetta padronanza della materia, per quanto fosse possibile a quei tempi, egli la riteneva probabilmente superflua.

A noi, comunque, in questo saggio di storia filosofica, interessa unicamente la sua posizione rispetto ai problemi religiosi; e qui, tra il primo e il terzo volume dell'opera, non si può non disconoscere nuovamente un progresso sulla via del radicalismo.

Nell'introduzione al primo volume, che su due pagine offre una rapida panoramica dall'antichità fino a Bacone, l'autore si pone – con spirito libero, eppure ansioso, quasi impaurito – sulla prospettiva del protestantesimo, facendo dello

quasi tutto ciò che ha scritto, Ruge lo ha desunto pedissequamente dalla "*Origine de tous les cultes*" di Dupuis; cosa che, del resto, lui ammette in tutta franchezza.

"spirito" un uso ancora integralmente hegeliano. E delinea questo costrutto: nel Dio dell'umanità pagana si è impersonata solo l'unità di un popolo speciale, accanto al suo stato, alla sua religione e alla sua arte; solo Cristo è la coscienza dell'uomo in sé, dell'unità della sua essenza con l'essenza divina, dell'unità dell'uomo con l'essenza dell'umanità: il Dio pagano ed ebraico era ancora un essere determinato, e quindi tutt'altro che spirituale.

Solo con la realizzazione di quell'idea, manifestatasi a livello popolare attraverso la fede in Cristo, quell'unità è stata confusa in una visione del mondo anticosmica, ostile al mondo della realtà che, per lungo tempo invero, ha annientato scienza ed arte; non c'è stato null'altro che teologia; ma l'applicazione del pensiero innato alla teologia ("passata così sottomano") ha finalmente reso più autonomo il pensiero, portando la ragione all'autocoscienza (seguono qui eccellenti osservazioni sull'ipocrisia dell'arte medievale, che io vorrei estendere all'ipocrisia della Scolastica); questo spirito di pensiero formale, che voleva servire la Chiesa e che alla fine ebbe la meglio sui dogmi, è lo spirito del Protestantesimo, in cui il Logos si fece carne; una prosecuzione del protestantesimo, che si era arrestato nel bel mezzo della liberazione, doveva giungere fino all'onnisciente ragione, doveva rimettere in onore la natura, al fine di fare dell'esperienza il fondamento di un metodo nuovo.

Con tali discutibili asserzioni, Feuerbach getta un ponte sull'abisso che separa un empirista moderno (foss'anche tanto scolastico nel linguaggio quanto fu sovente Bacone) dalla teologia del Medioevo; e dello stesso Bacone elabora di conseguenza un'immagine a cui Feuerbach ha fatto un poco da modello; le gravi aporie umane di Bacone vengono scusate con una perdonabile debolezza di carattere, eppoi l'errore originario di Bacone sarebbe stato quello di scegliere, oltre alla filosofia, uno studio progettato per il guadagno, commettendo così un adulterio verso la sua legittima consorte, la scienza.

Ma non furono certamente vicende identiche: fu una cosa che Francis Bacon diventasse Lord cancelliere d'Inghilterra e commettesse delitti in tale posizione di governo; altra cosa, per contro, che Ludwig Feuerbach aspirasse sempre a diventare professore straordinario, e che a tale scopo commettesse pure piccole debolezze umane.

Vita di Feuerbach – Da libero scrittore, Feuerbach visse dal 1836 (fino al 1860) ad Ansbach, dove conobbe e sposò la bella e brava Berta Löwe, i cui rapporti d'affari con la fabbrica di porcellane di Bruckberg migliorarono alquanto le sue condizioni economiche, fino alla bancarotta della fabbrica. Berta Löwe era una donna di spirito libero e forte; con lei, Feuerbach poté discutere della

sua scoperta, che Dio si dovesse immaginare non come essere in sé, ma soltanto come essere per l'uomo; già al periodo del fidanzamento risale il suo impetuoso attacco contro la più recente filosofia del sempre più cristianeggiante Schelling, che pure pochi anni dopo venne trapiantato a Berlino insieme col suo autore, quale antidoto contro gli hegeliani di sinistra.

Qui a Bruckberg, a fianco della moglie, Feuerbach compì la propria metamorfosi: da illuministico soprannaturalista a materialista scolastico, ad anticristo. Qui scrisse, oltre a molti saggi in cui, passo dopo passo, voltava ormai le spalle a Hegel e agli hegeliani (senza peraltro affrancarsi completamente dal linguaggio hegeliano), le sue due opere principali: "*Wesen des Christentums*" //Essenza del cristianesimo// (1841) ed *Essenza della religione* (dal 1845).

Con la prima opera, segnatamente, divenne famoso in Germania, ed oltre i suoi confini, come filosofo dell'ateismo. Grazie a Ruge, che del resto lo voleva arruolare anche nella sua progettata, però mai realizzata, libera Accademia, Feuerbach entrò in contatto con un prestigioso editore, con Otto Wigand, il quale pagava a dovere i libri all'autore, adoperandosi per la loro diffusione. Ed, in più, per farli tradurre in altre lingue. Così, ad un'età relativamente giovane, Feuerbach visse l'esperienza di essere generalmente riconosciuto – tra i liberi pensatori dell'epoca – come una guida verso la luce. Lui, che contro i professori universitari poteva inveire come soltanto Schopenhauer (ma certo non in forme altrettanto imponenti e pregnanti), visse ora la soddisfazione di vedere gli studenti di Heidelberg che ricercavano lui, l'eremita di Bruckberg, per prendere lezioni di filosofia della religione. Ciò accadeva nel 1848. Alla rivoluzione politica di quell'anno il filosofo non prese parte; era nato per fare solo lo scrittore, neanche per parlare in pubblico, e tanto meno per fare l'agitatore o il combattente sulle barricate.

Ciò che Feuerbach pubblicò dopo il 1848, è importante solo per una migliore comprensione della sua personalità; ma non ebbe quasi più efficacia sul tempo, sebbene in alcuni dei suoi ultimi scritti la sua libertà di pensiero tendesse a sfociare in un crasso materialismo; il che non fa meraviglia, dal momento che i veri materialisti che ora venivano alla ribalta (Moleschott, Vogt, Büchner) non derivavano più direttamente da Hegel, ed erano certamente meglio attrezzati nella loro qualità di scienziati naturalisti. Oltretutto, nei decenni successivi non si volle più saperne di filosofia; e Feuerbach aveva fama di filosofo.

Dopo una vita creativa piena di rinunce, il Feuerbach senescente conobbe persino l'indigenza. Alla bancarotta della fabbrica di porcellane di Bruckberg, fecero seguito ristrettezze e una condizione di senzatetto. Di nuovo Feuerbach fu indotto a pensare di emigrare in America, sentendo l'Europa come una

prigione. Alla fine, si stabilì a Rechenberg, presso Norimberga, trascorrendovi gli ultimi anni della sua vita in amara solitudine. Qui scrisse nel suo diario: "Dati i miei mezzi limitati, Bruckberg era la base della mia economia, ma l'economia è la base della filosofia e della morale. Il mio distacco da Bruckberg è stato un distacco dell'anima dal corpo". Ed in altra occasione, con più amarezza: "Chi non ha mezzi non ha volontà". Di quando in quando, giungevano al suo orecchio ancora echi lontani della sua fama; ma il vigore del suo intelletto si era spento. Dal 1866 cominciò a venir meno anche la sua energia vitale. Si spense lentamente per alcuni anni ancora, e morì nel 1872.

"Essenza del Cristianesimo" – Quando ebbe compiuto "L'essenza del cristianesimo", Feuerbach volle farlo pubblicare senza il proprio nome, come già la sua opera prima; con poca sincerità verso se stesso, fornì all'editore solenni motivazioni per tale anonimato. In compenso, ecco il titolo "piccante" che avrebbe dovuto eccitare la curiosità "*Γνῶθι σεαυτόν, oder das Geheimnis der Religion und die Illusionen der Theologie*" //Gnôthi seautón, ovvero il mistero della religione e le illusioni della teologia//. Per la verità, Feuerbach deve aver di nuovo pensato di tenersi aperta una via di ritirata, nell'eventualità della carriera accademica. Quando l'editore lo ebbe persuaso a dichiarare il proprio nome, l'autore escogitò anche a tale scopo motivazioni solenni.

Il pensiero basilare del libro non era nuovo, ad onor del vero. Notoriamente, già Senofane vi aveva coniato l'espressione più pregnante nella proposizione: se i buoi si immaginassero un Dio, se lo raffigurerebbero somigliante ad un bue; per i neri, infatti, gli dèi sono neri e prognati. Tale assioma fu spesso tenuto presente da Bayle e dagli Enciclopedisti. Uomini non certo rivoluzionari avevano di nuovo attualizzato il pensiero; Schiller nell'enunciato "Nei suoi dèi è l'uomo stesso che si raffigura", e Schleiermacher nella massima, invero ancora guardinga, che l'uomo crea il divino a sua propria immagine. Però è cosa ben diversa buttar lì, occasionalmente, un pensiero, quasi come una trovata paradossale; tutt'altra cosa è portare tale pensiero alle estreme conseguenze, imponendolo ai contemporanei col peso d'un libro interamente dedicato al tema.

Questo fece Feuerbach; e radicò a fondo l'antico paradosso, riducendo l'intera teologia a pura e semplice antropologia, ossia innestando il sapere su Dio nel sapere sull'uomo. Che la sua antropologia, allora, non si fosse ancora svincolata totalmente dalla metafisica, che quanto meno la sua filosofia avesse tratti hegeliani e quindi, in ultima analisi, vi fossero i nuovi concetti teologici alla sua base, di ciò Feuerbach non aveva ancora sentore; ma tale circostanza aveva per

conseguenza che il Dio di Feuerbach – quantunque prodotto mentale dell'uomo – non cessa tuttavia di esistere, in modo tale che i protestanti, che stavano più a sinistra, potessero trovarsi d'accordo con l'antropologia feuerbachiana.

Essenza della religione – D'accordo, però, costoro non poterono più essere con la pubblicazione delle "*Vorlesungen über das Wesen der Religion*" //Lezioni sull'essenza della religione// che, sotto lo scudo della Rivoluzione, risultarono più libere degli scritti precedenti di Feuerbach, e che uscirono solo nel 1851 nella loro forma ampliata (il loro nucleo era uno scritto breve del 1845), con alcune aggiunte che rendevano omaggio solo pochissimo alla reazione, moltissimo invece all'umana vanità del loro autore. Non senza ritocchi, Feuerbach fornisce dapprima un quadro della sua efficacia fino a quel momento: la storia di Dio – nel paganesimo come nel cristianesimo – è anch'essa una parte della storia dell'umanità; da teologi, gli uomini debbono evolversi in antropologi, trasformandosi, da servitori religiosi e politici della monarchia e dell'aristocrazia celeste e terrena, in liberi e autoconsapevoli cittadini del mondo.

Con minime riserve, egli ammette il proprio ateismo. La paura, in particolar modo la paura della morte, ha generato la religione, cioè il sentimento di dipendenza dalla natura, ovvero il sentimento dell'essere uno e identico con la natura. Ecco la sua religione naturale, che ben si concilia col suo ateismo; non c'è alcun bisogno di divinizzare la natura. Feuerbach si premunisce dall'eventualità che si scambi la sua religione naturale col panteismo di Spinoza; per lui, la terra è la misura assoluta di ogni vita e di ogni pensiero; tutte le presunte qualità ultraterrene di Dio sono state dedotte unicamente dalla natura, con l'ausilio di illimitate esagerazioni. Ma non fa nessuna distinzione tra politeismo e monoteismo, perché sempre il Dio non è che la quintessenza della specie umana: l'uomo ideale, l'uomo del desiderio. Fuori della Natura non vi è nulla di reale, e la natura è onnipotente. Dio è soltanto nell'immaginazione umana, è il nulla che l'uomo ha collocato fuori di sé. Il miracolo fa parte integrante della fede in Dio, ed infatti ha il desiderio per suo presupposto.

La religione fu in origine feticismo, ed in sostanza non è mai progredita al di là di quello stadio. Ogni setta rinfaccia alle altre di praticare l'idolatria ma, a ben guardare, idolatri sono tutti quanti. Nell'età moderna, la credenza in Dio è ormai una menzogna: "Solo l'eliminazione di questa menzogna è la condizione di una umanità nuova, fattiva ed efficace". In ultima analisi, la teologia sfocia in una vacuo, seppur edificante sistema fraseologico. Con tutto ciò, le lezioni sulla "essenza della religione" hanno un indirizzo anche politico. Dio è *il monarca assoluto*, che dev'essere abrogato specialmente per questo motivo. "L'ateismo è

liberale, democratico, generoso". Anzi, l'ateismo di Feuerbach è politico, già al punto tale da diventare intollerante. Il cittadino dovrà credere solo in ciò che è ragionevole. "Non darei un centesimo per la libertà politica, se sono schiavo delle mie fantasie e dei pregiudizi religiosi."

Ho dovuto riferire così dettagliatamente i ragionamenti di Feuerbach (in fondo né brillanti né conseguenti, essenzialmente solo sinceri) in conseguenza della loro vasta ripercussione; e tale incidenza il coraggioso temerario la dovette al fatto che egli espresse (in maniera spesso piatta, malgrado l'addobbo filosofico) ciò che il suo tempo desiderava soprattutto: emancipazione dalla Chiesa. Dev'essere pur detto con spietata franchezza: Feuerbach, portavoce della coeva umanità tedesca, non era un buono scrittore, e nemmeno un pensatore. Aveva soltanto intercettato, assecondandola, la diffusa esigenza contemporanea di *liberazione* dal concetto di Dio. Aveva preso le mosse da Hegel, rinnegandolo già nel 1842, trasmigrando in breve tempo sul fronte del naturalismo.

Già prima del 1848 Feuerbach si era dedicato non solo alla filosofia del materialismo, ma aveva per di più imparato (ingelosito della popolarità del molto più arguto Vogt) a parlare di membra ed escrementi umani (deretano, urina, feci), fino allora nominati assai di rado. Escogitò allora (già nel 1850, in un'inserzione di Moleschott) e difese successivamente l'espressione ambigua, e diventata pertanto subito popolare e proverbiale: "L'uomo è ciò che mangia". Che Paracelso avesse già formulato il medesimo pensiero, tra il serio e il mistico, Feuerbach forse lo ignorava; ma sapeva probabilmente che il filosofo culinario Brillat-Savarin aveva detto, già nel 1825, "*Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es*". A questo punto, Feuerbach utilizza la sua massima come una grande bestemmia nei confronti del Dio cristiano e del Dio pagano. Quando il materialismo ebbe il sopravvento, ci si compiacque di siffatte crude reazioni all'insincerità dell'idealismo. E gli attacchi all'esasperato idealismo di Hegel iniziarono subito dopo la sua morte, anche se la legge della pigrizia intellettuale si coalizzò, raccattando ogni specie di debolezze umane, per avvalorare la sensazione che l'egemonia dello hegelismo fosse incrollabile.

Avversari di Feuerbach – Dobbiamo dunque ricordare alcuni avversari di Feuerbach che, contrapponendosi al plauso generale, attaccarono il "giovane" hegeliano come un seguace hegeliano di vecchio stampo; e qualcuno si sorprenderà certamente di incontrare, tra gli oppositori dell'ateo Feuerbach, proprio il filologo Gruppe, lo spregiudicato Haym e l'incomparabile anarchico Stirner. Ma così vanno le cose nei riguardi della cosiddetta Filosofia della religione – questa ferramenta fatta di legno –, che sembra indistruttibile quanto le Facoltà

di teologia. Tutti coloro che prendevano sul serio la loro lotta contro la sopravvalutazione di parole o concetti, riconoscendo – in maniera gnoseologicamente critica – la non verità di Hegel, dovevano per forza voltare le spalle anche di fronte alle mezze misure di Feuerbach. Solo i poveri di spirito, precipitati alla cieca dal dogma hegeliano nell'altro dogma del materialismo, formarono i ranghi dei seguaci di Feuerbach.

Otto Friedrich Gruppe – Già nel suo "*Antäus*" (1831), Otto Friedrich Gruppe aveva osservato giustamente come il metodo hegeliano del movimento concettuale dovesse necessariamente porre il pensiero al disopra della fede, la filosofia sopra la teologia. Ed è noto che, subito dopo, i Giovani Hegeliani trassero queste conseguenze: che, grazie a D. F. Strauß e a Bruno Bauer, l'autodecomposizione del Cristianesimo – come più tardi l'avrebbe definita E. von Hartmann – fece registrare travolgenti progressi. Ma questi forti critici restarono perplessi, allora e in seguito, di fronte all'espugnazione del concetto di Dio; solo i loro allievi e seguaci, rivolgendosi con le loro parole a masse più vaste di lettori, osarono compiere anche questo passo, pur sempre con qualche circospezione.

Si leggano infatti, in "*Streit der Kritik mit Kirche und Staat*" //Conflitto della critica con Chiesa e Stato// (del 1843, ne è autore Edgar Bauer, fratello di Bruno), le tesi seguenti:

> "*La critica è ateistica.* Ciò è stato espresso quasi più sovente dai suoi avversari che dai suoi fautori; ed è un fatto che a nessuno verrà in mente di contestare. La critica è ateistica; essa si volge contro Dio e contro la religione. Ma lo è anche il critico? No, egli è più che un ateo, in quanto è un uomo, un uomo libero. Che vuol dire questo? *Ateo* – intendo dire – è un'espressione troppo particolare: in questa parola è ancora insita, ed espressa in misura eccessiva, la contrapposizione a Dio, mentre la persona religiosa sta anche, anzi si schiera personalmente, contro Dio; per cui io ritengo che *ateista* sia un'espressione ancora troppo religiosa, in quanto connota, ancora eccessivamente, una sorta di *rapporto con Dio*. Sennonché il critico non vuole restare sempre in antitesi, in lotta con la coscienza religiosa; vuole vincere, respingendola lontano da sé, e vuole essere uomo. Quindi non diciamo più d'ora in avanti: il critico è un ateista, bensì è un uomo libero." (p. 31)

Va da sé che la distinzione tra la persona del critico e la personalità morale di "critico" viene fatta soltanto per prevenire e rendere difficile una persecuzione. Nel suo secondo scritto contro Bruno Bauer – "*Lehrfreiheit und Preßunfug*" //Libertà di stampa e scandali a mezzo stampa//, del 1843, O. F. Gruppe si eleva trionfando sopra questa formalistica confessione, asserendo di avere da tempo ormai riconosciuto il carattere non cristiano della filosofia hegeliana, nonché la stretta parentela tra panteismo e ateismo. Tale assoluto riconoscimento ha dovuto portare "a fare dell'uomo un dio, e a fare di Dio un essere dipendente, oppure nulla." (p. 85)

Il critico del linguaggio Gruppe, rappresentando così magistralmente il pericolo dei concetti astratti per ogni pensiero speculativo, vedeva ancora nell'appellativo di "ateista" un rimprovero oltraggioso; in maniera evidente, quindi, non riteneva un'astrazione la parola "dio".

Vedremo presto con quale spirito reazionario Gruppe poté rivolgersi contro il più radicale dei Giovani Hegeliani; giacché Gruppe si era formato su Hegel, e perché la critica linguistica di Gruppe si volgeva in sostanza solo contro la lingua, stuprata con veemenza da Hegel. Abbiamo già conosciuto questo Gruppe (all'inizio di questo capitolo) come critico, politicamente quasi reazionario, ma spiritualmente liberissimo, dell'hegelismo nel suo complesso. Il dibattito ideologico, in quell'epoca, verteva costantemente intorno a Hegel.

Rudolf Haym – E qui sento il dovere di riesumare lo scritto pressoché disperso d'un uomo assai diverso, il quale non fu avversario di Feuerbach, essendo anzi un suo appassionato estimatore, ma che avrebbe demolito l'intero edificio verbale dei Giovani hegeliani coalizzati, con tutta la loro superstizione verbale, se nella sua forte giovinezza avesse posseduto anche la forza di liberarsi dalla fascinazione ipnotica del linguaggio hegeliano; e se egli – al pari di Gruppe – avesse riconosciuto sì l'inganno serpentino del linguaggio metafisico, ma avesse scorto altresì nel linguaggio criptico un organismo compiuto, una unità vivente.

Forse non lo si intuirà subito, ma parlo di Rudolf Haym (1821-1901), alcuni libri del quale (su Hegel, su Schopenhauer, ma specialmente sulla Scuola romantica) sono importantissimi per gli storici della letteratura, meno invece per gli storiografi; ma va detto che, fino ad oggi [anno 1923], il suo primo libro "*Feuerbach e la filosofia*" non è stato apprezzato a dovere, in tutta la sua rilevanza. E anche qui non potrà essere rivalutato, non potendo io divagare più di tanto; purtroppo non lo conoscevo ancora, allorquando raccoglievo i materiali per una storia della critica del linguaggio. In un sottotitolo, Haym promise di

produrre una critica sia a Feuerbach sia alla filosofia; ma egli critica esclusivamente l'abuso linguistico di Feuerbach e dei filosofi postkantiani. Si dovrebbe restare memori del fatto che Haym (quasi vent'anni prima di Liebmann) ha preteso un ritorno al Kant radicale, non metafisico, e che egli, certamente indipendente da Kierkegaard, espresse di nuovo la vecchia romantica nostalgia per l'individualismo nella religione, e quindi il rifiuto di ogni Chiesa.

Haym ha sopravvalutato largamente il "genio" di Feuerbach; ma ciò che dice di lui, a conclusione della sua ricerca, vale impersonalmente per tutta la linea evolutiva che ha spinto verso l'alto la liberazione dello spirito nella seconda metà dell'Ottocento, e cioè "che il cammino della storia della filosofia, a partire da Hegel, non porta da nessuna parte, se non si passa attraverso la porta stretta e scomoda per ogni pusillanime: la porta della critica della religione e della speculazione filosofica".

Nel suo convincimento, Haym è talmente libero da ogni "scuola", da digrignare i denti contro il suo stesso abito linguistico, che solo lo tiene ostaggio all'interno dello hegelismo. Egli non si riconosce nemmeno in Spinoza, però ha imparato da lui che l'antinomia tra bene e male esiste solo nel linguaggio umano; e di nuovo mi viene in mente Kierkegaard, quando Heym insegna paradossalmente che il male presuntivamente congenito non è assolutamente male in sé, ma piuttosto qualcosa di altamente significativo e degno, la fonte di copiosa gioia, un ornamento della vita, anzi la metà della vita. "La natura non è malvagia; essa è buona e cattiva al tempo stesso; e nemmeno lo spirito è malvagio; anch'esso, non essendo cosa oscura e per niente elementare, è indifferenza, o meglio, la confusione di bene e di male."

Aleggia inoltre lo spirito spinozistico ogni qualvolta Haym si prende gioco del fatto che il monismo debba essere una visione del mondo migliore del dualismo; Spinoza, dichiarato il filosofo protettore del monismo dogmatico, avrebbe declinato codesto onore, dato che l'intera antinomia è di natura soltanto linguistica. Ma sulla propria posizione verso la religione, Haym non lascia dubbi; ciò che Goethe e Schiller avevano ancora lasciato stare della vecchia prigione ("Chi possiede scienza ed arte..", con quel che segue), ciò che i Romantici proclamavano di venerare come ruderi del Medioevo, ciò che in Hebbel nuovamente aspirava a prendere forma, ebbene tutto questo Haym lo ha insegnato in una chiara antitesi: l'artista non ha bisogno della religione del filisteo. "La religione è l'arte della vita triviale, così come l'arte è la religione dell'artista."

Sarebbe un prezioso contributo alla storia evolutiva della filosofia religiosa di Hegel quello di chi volesse indagare il ragionamento che portò Haym a compiere il proprio distacco dalla religione "secondo i modi del linguaggio";

per parte mia, sono troppo vecchio per poter ancora promettere un tale studio, ma sarebbe una bella soddisfazione, se qualcun altro volesse intraprendere tale ricerca.

Feuerbach e Stirner – Tra i critici di Feuerbach ve n'è uno che lo guardò decisamente dall'alto in basso e che, con la superstizione verbale del presunto antropologo, fece piazza pulita dello stesso concetto di Dio. Annientando, per soprammercato, diversi altri solenni concetti. Fu uno che – prima di Nietzsche – prese a filosofare col piccone; uno che, al cospetto d'una conscia critica del linguaggio, scatenò sacre risate sulle grandiose parole dell'umana follia. Intendo naturalmente Max Stirner, l'uomo che ha portato a termine la millenaria guerra del pensiero contro la fede: l'uomo che in effetti pose termine in maniera vittoriosa, sul piano intellettuale, alle immaginarie fantasie di spettri e fantasmi. Tutti gli scritti ateistici che, dopo Stirner, saranno pubblicati ancora, nella poesia e nelle rappresentazioni popolari con più frequenza che nei lavori scientifici, visti dall'alto della prospettiva di Stirner, tornano a strisciare sui bassifondi di Feuerbach, tornati ormai ad essere redditizi.

Con Stirner, io potrei davvero concludere questa mia Storia dell'irreligiosità in Occidente, se non sentissi il dovere di compilare una spigolatura dei suoi scritti, e di mostrare come sia diventato in sostanza retrogrado e deforme il libero pensiero, da quando quasi tutto il mondo intellettuale si è riconosciuto nella libertà del pensare. Ma prima di ragguagliare sulla ribellione di Stirner – una rivolta radicale contro i fantasmi erranti in cielo, nello Stato e nella società – vorrei intanto dire qualcosa sui rapporti di Stirner con Feuerbach: rapporti che mi sembrano estendersi molto al di là della critica di Stirner, l'anticritica di Feuerbach e la controreplica dell'Unico, scoperta da Mackay.

Se Stirner non fosse stato un nemico conclamato del generalizzante articolo determinativo ("*l'*uomo"), si potrebbe dire – cosa che non è stata ancora rilevata – con soltanto una punta di esagerazione: Feuerbach fu il bersaglio contro cui il libro di Stirner si appuntò innanzitutto. Certo, Stirner rivolse la sua irridente rabbia contro tutti i "Liberi" che, nel periodo anteriore al 1848, pensavano di sanare tutte le malattie dell'epoca con la stessa bianca pomata, contro gli spiriti liberi, contro liberisti, repubblicani, e liberi scrivani, che egli aveva udito blaterare grandi parole nella spregiudicata società dei "Liberi" presso Hippel. Nel suo libro, con tutta la sua altezzosa superiorità, Stirner si scagliò contro Proudhon, contro Marx e, in modo particolarmente tagliente, contro Bruno Bauer, celebre capofila dei "Liberi"; ma sia il titolo, sia il pensiero basilare del libro, prendono di mira, innanzitutto, la nuova religione dell'umanità di

Feuerbach.

Non avrebbe alcun significato, naturalmente, il fatto che Stirner non conoscesse di persona l'autore della "Essenza del Cristianesimo". Ma io vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che, tra i due, sussisteva forse una conoscenza personale ed una personale antipatia: da studente, Stirner aveva trascorso a Erlangen il semestre invernale 1828/1829, frequentandovi lezioni di filosofia presso Christian Kapp, amico di Feuerbach; e Feuerbach stesso conseguì l'abilitazione a Erlangen nel dicembre 1828. A me sembra verosimile che lo studente avido di conoscenza ascoltasse una volta almeno il giovane docente, traendone un'opinione sfavorevole nei confronti del liberaleggiante hegeliano.

Tale avversione poté trasformarsi in ostilità allorché nel 1841 fu pubblicata la "Essenza" di Feuerbach. Non deve stupire il fatto che proprio uno scritto, che a ragione sembrò ai contemporanei un formidabile passo avanti, eccitasse alla lotta il liberissimo Stirner: affrontare gli esponenti della Chiesa e della reazione con le sue armi migliori, gli dovette apparire così umiliante, quasi come sferrare pedate a degli scheletri. Allo stesso modo, Nietzsche intraprese la sua attività critica con un attacco contro Strauß; e così noi, oggi, polemizziamo quasi più appassionatamente contro i monisti dogmatici, superstiziosi della parola, piuttosto che contro i loro devoti avversari. Per lottare, bisogna pur avere da qualche parte un terreno comune.

Chi non volesse ammettere che "L'Unico" viene contrapposto consciamente a "*l'*Uomo" di Feuerbach, disconoscendo che il basilare pensiero anarchistico di Stirner – senza pregiudizio della sua ulteriore importanza – si rivolge contro la religione e la morale dell'uomo, in breve, contro le mezze misure di tale critica, ebbene, a costui vorrei raccomandare di leggere i due libri in successione, uno dopo l'altro: leggerà entrambe le opere traendone certamente vantaggio. Qui, a questo punto, io ho da fare i conti solo con la controversia letteraria, relativamente esigua, dell'illuminista condizionato e incondizionato. Soltanto un raffronto tra i due libri può evidenziare in quanti passaggi Stirner si prenda beffe del bravo Feuerbach, anche dove non lo nomina. Mi limito a citare alcuni passi dalla prefazione di Feuerbach alla seconda edizione (1843), che potrebbero veramente provocare rabbia e rancore del "maciullatore di tutto", del distruttore universale, come a buon diritto si dovrebbe chiamare Stirner, più propriamente di quanto si soglia considerare Kant.

Feuerbach dice di non poter applicare a se stesso l'assioma della precedente filosofia speculativa *Omnia mea mecum porto*, avendo molte cose esterne alla sua persona, che egli conta tuttavia tra le proprie; l'uomo è il vero *Ens realissimum* della sua filosofia; afferma che i suoi scritti sono negativi solo contro la

sostanza *non umana*, non certo contro l'essenza *umana* della religione; e che termini come Dio, parola di Dio, Trinità, non sono nulla, bensì misteri della natura umana, e che l'uomo – in quanto vero contenuto della religione – non è un'illusione, dal momento che eleva l'antropologia al rango d'una teologia.

Non soltanto contro siffatte proposizioni della seconda prefazione, che erano blasfemie vere e proprie per i devoti, per i liberali verità eterne (e solo per Stirner suoni fatui e vacui), ma anche contro argomentazioni del libro stesso, l'Unico indirizzò in cento passaggi – come s'è detto – piccoli attacchi marginali; ma anche i pensieri, che sono espressi nei due titoli principali "L'uomo" e "Io", sono inequivocabilmente ostili a Feuerbach. "L'Uomo", la nuova divinità di Feuerbach, viene rintracciato attraverso l'intera storia della civiltà, e sbeffeggiato come una vuota essenza concettuale; "l'Io", nella seconda parte, viene gettato in campo, con ebbro orgoglio, come l'unica realtà rispetto all'uomo irreale. Io non posso interrompere il mio libro a causa d'un libro, né posso documentare ad ogni pagina la polemica di Stirner contro Feuerbach; basti accennare ad alcuni passi che vorrei riprodurre sulla base della vecchia edizione Reclam, generalmente accessibile.

STIRNER – Solo perché Io e Spirito non sono nomi indicanti una sola identica cosa, bensì nomi diversi per cose completamente differenti, ecco, solo da ciò si spiega, in maniera totalmente tautologica, la necessità che lo Spirito alberghi nell'oltremondo, vale a dire che sia Dio. "Dal che risulta però anche come assolutamente teologica, ovvero impregnata di Dio, sia quella liberazione che Feuerbach si sforza tanto di offrirci." (p. 42) Quel Dio, che è Spirito, Feuerbach lo chiama la nostra essenza. "Io non sono né Dio, né l'Uomo, né la suprema essenza, né la Mia Essenza, e pertanto è del tutto indifferente, in sostanza, se Io penso l'essenza in Me, oppure la pensi fuori di Me." – Posto che Feuerbach distrugga anche la celeste dimora di Dio, costringendolo a fare fagotto e a traslocare da Noi, allora Noi – suo alloggio terrestre – saremmo oltremodo sovraccaricati (p. 44). "Quello di conoscere e riconoscere le essenze soltanto, nient'altro che le essenze, questa è la religione: il suo regno è un regno di essenze, di ombre fantasmagoriche e di spettri." (p. 52). Feuerbach ha solo capovolto la forma grammaticale del dogma, facendo passare la sua religione per una nuova verità (p. 60).

Non abbiamo potuto mai diventare cristiani, senza peccato; ma ancora più insensata sarebbe la presunzione di voler diventare "veri uomini", toccando un ideale irraggiungibile (p. 208). Feuerbach vede nell'amore (Stirner non si stanca mai di rigettare il concetto di santità come teologico) una potenza

sacra, una forza divina: l'Unico coltiva l'amore come un sentimento, eppure lo disdegna in quanto dovere morale (p. 344). Feuerbach abusa del linguaggio al pari di Hegel, rivestendo soltanto il suo materialismo con le assurdità trascendentali della filosofia assoluta (p. 398 s.). Feuerbach non fa che affermare che il "Divino" ha un'esistenza, e che il "puramente Umano" sarebbe realizzabile; anche a quest'ultimo rifugio non sarà dato più a lungo protezione (p. 425). E a maggior ragione l'epilogo fa schioccare la frusta di Stirner intorno all'ideale umanitario feuerbachiano. E Feuerbach rispose.

Ricezione di Stirner – Tra le poche recensioni di cui il libro di Stirner venne fatto oggetto subito dopo la sua uscita, ce ne fu anche una (anonima) dello stesso Feuerbach. Fa onore al carattere del bravo Feuerbach il fatto di non essersi chiuso di fronte alla grandezza del suo oppositore; certo, non lo chiamò più, nella polemica, quel genialissimo e liberissimo scrittore che aveva conosciuto, come aveva fatto prima in una lettera alla famiglia; tuttavia si sentì meno avvilito per i colpi, che sentiva come ingiusti, essendo piuttosto sconcertato dal fatto che Stirner giudicasse lui – nemico dichiarato del Cristianesimo – persona retriva e arretrata. Sulle prime, Feuerbach pensò di liquidare il ringhioso avversario con una scherzosa "lettera aperta"; ma poi dovette riconoscere che uno scherzo era fuori luogo, e scrisse in forma anonima la fiacca replica per una rivista quadrimestrale che (anche questo merita menzione) era pubblicata nella medesima editrice che aveva pubblicato sia "L'essenza del cristianesimo" sia "l'Unico".

Anche la replica di Stirner apparve nel 1845 nella rivista trimestrale di Wigand, firmata solo con le iniziali. Stirner si scaglia con inflessibile veemenza contro tre stroncature: una socialistica, una liberal-critica, eppoi contro quella di Feuerbach. Notevole per la forza dello spirito del tempo è il fatto che Stirner, all'inizio della sua controcritica, potesse liquidare tutti insieme gli equivoci dei suoi oppositori; tutti e tre non avevano compreso i suoi concetti; egli doveva quindi interpretare ancora una volta parole come "l'Unico", magari con ironia ancora più sferzante.

"L'Unico in cielo, che Feuerbach colloca al fianco dell'Unico sulla terra, è la frase senza il proprietario della frase. L'Unico *pensato* si chiama Dio... Se l'Unico in cielo fosse uno che si nasconde nella sua propria testa, anziché nella testa di Feuerbach, allora dovrebbe essere difficile per lui di levarsi l'Unico dalla testa." Tutti e tre sono degli egoisti; anche Feuerbach non fa, assolutamente, null'altro che cose "feuerbachiane". Forse che Feuerbach vive in un mondo diverso dal *suo* proprio mondo? Ecco che di nuovo si sbeffeggia la "sacralità"

dell'amore. "Chiama santo l'interesse che tu oggi persegui, domani sarai suo schiavo." E nuovamente viene messo alla gogna "l'Uomo"; perché, rapportato al concetto di Uomo, ogni persona concretamente esistente sarebbe un essere inumano.

Verso la conclusione del saggio, tuttavia, Feuerbach cede, e fa ancora un baciamano. Asserisce di essere un vero cristiano (ma bisogna pronunciare le parole con rabbia), in quanto sostiene il pregiudizio basilare della perfezione intrinseca dell'uomo. Come Saladino di fronte al monaco templario, Stirner vuole oltraggiare l'anticristiano Feuerbach con l'appellativo di "cristiano". Allegramente, poi, egli gioca ancora con Ludwig Feuerbach, il quale si differenzierebbe alquanto da suo fratello Friedrich (un illuminista assai annacquato), e che, proprio per il suo nome di battesimo, diventerebbe un unico, un uomo senza uguali. Per finire, i tre critici vengono rimandati con discrezione ad un precedente scritto di Feuerbach, in cui la stupidità di alcuni giudici di opere filosofiche viene liquidata come critica dell'equivoco, che trasforma le sublimi sentenze della ragione in favole insensate per bambini.

Mi sono soffermato alquanto su questa polemica, per lasciar emergere con chiarezza la qualità dei rapporti tra Stirner e Feuerbach. Questo rapporto consisteva nel fatto che i due coetanei, oltre che in apparenza sodali nello spirito, erano in fondo rappresentanti di secoli diversi, di mondi differenti: Feuerbach fu infatti l'ultimo illuminista, un tardivo epigono degli animosi pionieri del Settecento, i quali credevano di fare piazza pulita del Cristianesimo, collocando al suo posto la religione della Ragione, e questa volta la religione dell'Uomo, custodendo accuratamente solo i vecchi concetti dell'etica cristiana; e proprio quei concetti l'Unico ridusse impietosamente in frantumi, per i suoi lettori del XX secolo prossimo venturo. In quanto spirito sovrano, Stirner non poté essere all'altezza della creazione pur sempre ragguardevole di Feuerbach; il quale, alla fin fine in posizione subalterna, non riuscì neppure a comprendere la forza del pensiero stirneriano.

Tutti questi contrasti tra i Giovani Hegeliani, tuttavia, apparvero così stridenti soltanto ai posteri. Considerati dalla nostra distanza, questi Feuerbach, questi Strauß e questi Bauer, non costituiscono che una sola ondulazione: un'altura sul terreno del comune hegelismo alla moda. A me è lecito, con più diritto di chiunque altro, adoperare questa poco rispettabile espressione – "moda hegeliana" (riferita al vertice più altezzoso della filosofia tedesca) –, in quanto il metodo dialettico di Hegel rappresenta realmente il culmine estremo della *superstizione verbale*, l'apice della fede nella superiorità della parola o del concetto sul mondo della realtà; eppoi perché solo la mia teoria critica del linguaggio ha superato al

tempo stesso tutte le tendenze del metodo dialettico: tanto di quella ortodossa quanto di quella critica.

Bruno Bauer – Ma per quanto concerne la derivazione intellettuale dei Giovani Hegeliani – in particolare quella di Bruno Bauer e di Max Stirner da Hegel stesso – si tenga ferma la concezione che Hegel, in effetti, aveva annichilito il Dio, dal momento che questo Dio (il Dio personale della Chiesa) egli lo aveva fatto venire a se medesimo, nella coscienza (e noi non conosciamo nessun'altra coscienza se non quella insita nell'uomo). Dal momento, cioè, che Hegel (non molto diversamente da Feuerbach, solo in maniera più occulta) ebbe antropologizzato la religione, trasformandola in ominismo. Solo perché gli allievi radicali di Hegel non poterono far propria la nostra superiore prospettiva della distanza, non si accorsero che i combattenti stavano sul medesimo fronte, e si combattono gli uni con gli altri, come fecero Strauß e Bruno Bauer, con triste accanimento. E non riconobbero, tutti quanti, la forza con cui Stirner, ridendo, trasse le estreme deduzioni dall'hegelismo imperante.

Vi si aggiunse il fatto che proprio Bruno Bauer dovette liberarsi solo lentamente dall'ortodossia, prima di praticare la critica a se stesso, una critica a tutti i costi; e con questo estremismo, anche perché possedeva l'arma d'una rivista, riservò per sé la guida del partito per alcuni anni. Oggigiorno, non possiamo più comprendere il ruolo sostenuto da Bruno Bauer nella Germania del Vormärz, anteriore al 1848: la sua produzione scientifica ci appare troppo esigua, anche se ci limitiamo a rapportarla con quella di D. F. Strauß.

Nella critica biblica, Bauer appare quasi arretrato, dal momento che, con la sua dottrina d'una falsificazione individuale dei Vangeli più tardivi, fa sostanzialmente ritorno all'ipotesi dell'impostura, mentre Strauß col suo mito aveva ipotizzato qualcosa di simile alla poesia popolare. Da gran tempo, infatti, le diatribe di Strauß intorno ai singoli Vangeli sono superate, e la collera con cui gli hegeliani di destra e di sinistra si lanciavano vicendevolmente le contumelie di "panteista" e di "ateista", fanno su di noi un effetto quasi rasserenante, in quanto i due partiti – usando questi concetti apparentemente antitetici – pensavano all'incirca la medesima cosa. Non si può disconoscere che Bruno Bauer, avendo come idea prediletta la parola "critica", nel rifiuto del Cristianesimo si era spinto più oltre di qualunque teologo prima di lui; ma anche allora commise l'errore di voler essere ancora teologo, di voler operare come teologo, dopo essersi chiamato ormai fuori dalla teologia in virtù dei suoi libri (in particolare, grazie alla sua "*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*" //Critica della storia evangelica dei sinottici//).

Bruno Bauer (1809-1882) visse più a lungo di Strauß, che egli voleva appunto superare, e scrisse (dopo la sua cacciata dall'Università di Bonn) diverse opere storiche e politiche, senza però diventare, al pari di Strauß, uno scrittore libero. Era stato troppo teologico, per poter ridiventare semplicemente logico. Anche il suo ateismo, che è inconfondibilmente lo scopo della sua critica dei sinottici, è – se così mi è lecito dire – un ateismo illogico, hegelianamente pretesco. La religione cristiana, che incomincia là dove natura, famiglia, Stato, dominio mondiale non sono più a livello di coscienza, potrebbe essere considerata altrettanto bene il vertice e la fine di tutte le religioni. Tale concetto si potrebbe esprimere, in modi alquanto hegelianeggianti, anche nei termini seguenti: il Dio di Bauer, dopo essersi sfilato da ogni comunità, non ha più comunità di sorta in cui potrebbe affiorare alla coscienza, in cui poter essere riguardato come Dio. Assai notevole è il fatto che Bruno Bauer, a sostegno del quale si accalorarono tutti gli ebrei "emancipati" del Vormärz, negli anni precedenti la rivoluzione del 1848, respinsero l'idea di essere suoi seguaci: i cristiani si sarebbero trovati già con un piede nell'ateismo, eppure il popolo eletto sarebbe dovuto passare prima attraverso il Cristianesimo. Ecco una parola che, dopo due generazioni, non ha ancora perduto il suo significato.

Lascio dunque irrisolta la questione se Bruno Bauer – celebrato uomo d'intelletto e di energia negli anni antecedenti il 1848 – possa significare per noi ancora qualcosa come critico, o addirittura come teologo; tuttavia, dal momento che, come presto vedremo, egli fu la personalità trainante nella libera cerchia da cui uscì Stirner, non possiamo non chiederci come quelli intorno a Bauer (prescindendo dalle questioni scientifiche della critica) si ponessero rispetto alla grande missione della liberazione dello spirito, vale a dire nei confronti dell'Illuminismo.

Lo dico in modo esplicito: non ho potuto raggiungere alcuna certezza se tra quelli intorno a Bauer ci fosse Martin von Geismar (l'editore d'una collana assai istruttiva), e se questi fosse uno pseudonimo per lo stesso Bruno Bauer, oppure per il suo più sanguigno e combattivo fratello Edgar Bauer (1820-1886). In ogni caso, gli straordinari cinque volumetti della "*Bibliothek der deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts*" (1846 e 1847, pubblicati dal Parteiverlag di Otto Wigand in Lipsia), sono un vademecum vero e proprio per ogni radicalismo religioso.

Certo, ai fini della mia esposizione concernente l'Illuminismo tedesco, ci sarebbe parecchio da desumere dal libro di Geismar (complessivamente oltre 700 pagine). Altrettanto dicasi per quanto riguarda le sorti di Bahrdt, la sua coatta confessione di fede e il suo pamphlet contro il cavaliere von Zimmermann; e altrettanto per quanto riguarda gli scritti del mio predicatore dal codino Schulz,

ovvero una ristampa della sua "*Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit*" //Riflessione filosofica su teologia e religione in generale, e su quella ebraica in particolare//; così pure, circa le schermaglie tra D. F. Strauß e Bruno Bauer, lo scritto d'un sovrintendente Vogler; e similmente, sui problemi fondamentali dell'Illuminismo, le prime controversie dei propugnatori Dippel, Edelmann, von Knoblauch e Riem.[30]

In chiusura, è premessa all'intera raccolta una dettagliata "*Geschichte des Luthertums im 16. und 17. Jahrhundert*" //Storia del luteranesimo nel Cinquecento e Seicento//, ancora oggi assai meritevole di essere letta. Con tutta certezza ne è autore l'impavido Edgar Bauer, che non indietreggiò mai neanche al pensiero di punizioni carcerarie. Chi ha scritto queste cose, non è più luterano, non è più cristiano, non è più né teista né deista.

Non fu Lutero il primo ad aver creato, con la sua coscienza del peccato, la religione della plebe, dei servi e dei reietti (per Nietzsche: la morale degli schiavi); ma a Lutero compete sicuramente la fede nella lettera delle Scritture; "la plebea egemonia cristiana dell'età moderna venne documentata attraverso l'egemonia della stabile professione di fede". Viene evidenziato il grave torto della confessione contro Andreas Carlstadt e contro i contadini. "I sinonimi sono: avere un dogma religioso, avere un'opinione insensata, essere dissennati, folli e... intolleranti."

Tutti gli eretici protestanti vengono difesi contro Lutero; come lo Stato pone riparo alla debolezza dei suoi sudditi con le forze della polizia, così la Chiesa pone rimedio alla povertà dei suoi figli avvalendosi di dogmi e sacramenti. "Già Adamo ebbe un gendarme in corpo, altrimenti non si sarebbe fatto cacciare dal paradiso." Dopo la morte di Lutero, il dogma trovò sostegno sull'abito intorno a cui sono intenti a tessere i teologi. Il mondo deve avere un papato, dovesse magari rubarlo; ciò che al papato non era riuscito, fu portato a compimento

30. Questo consigliere di giustizia Karl von Knoblauch (1757-1794) io l'ho citato già (Vol. III, p. 485) come uomo entusiasta del libero pensiero e della Rivoluzione. Ebbene, Martin von Geismar fornisce esempi tratti da una serie di scritti, datati tra il 1789 e il 1794, il cui autore pare essere stato von Knoblauch. Sono scritti polemici contro il sovrannaturale, contro il miracolo. I testimoni d'un miracolo sarebbero sempre indegni di essere creduti: "è sempre infinitamente più verosimile che due, tre, quattro, che cinquanta, che mille persone abbiano mentito o si siano sbagliate, piuttosto che un miracolo si sia mai verificato." – "I più grandi teologi ammettono perfino che, se un libro spacciato come divino contiene anche un unico errore o falsità dimostrabile, codesto libro non possa essere accettato come autentica rivelazione." – "Si dovrà ammettere che esistono milioni di bugiardi e di erranti nei confronti di *un solo uomo* risorto...nei casi dubbi, l'ipotesi è a favore del più verosimile." – "Un essere necessario non può fare miracoli." – "Miracolo è o tutto o nulla."

dal Luteranesimo: soggiogando interamente la persona alla servitù religiosa, ponendo in essere l'uomo-dogma.

Con palese richiamo a Stirner. viene esaltato Valentin Weigel, il rivoluzionario; minore indulgenza trovano Paracelso e Böhme, però questi vengono scusati in virtù del "ciarpame" che essi reperirono nella Bibbia. Alla fine, l'autore riversa tutto l'impeto del suo sarcasmo sul fatto che il Luteranesimo si scrollò di dosso tutte le aspirazioni unionistiche, il cosiddetto sincretismo: "queste proposte di pace, che a null'altro miravano se non a deprivare i teologi delle loro esternazioni dogmatiche, anzi della loro stessa forza, dovettero subire la più violenta contraddizione del puro Luteranesimo... Giustissimo: tant'è vero che calvinisti e papisti, pur ponendosi in antitesi coi luterani, riconobbero almeno il luteranesimo come realtà esistente. Qui, invece, esso venne dichiarato fenomeno affatto secondario."

La Rochefoucauld – Orbene, sarebbe ormai tempo che i Giovani Hegeliani facessero posto al più forte e più orgoglioso hegeliano, cioè a Stirner, l'Unico; sennonché io mi sono proposto di chiamare a testimonio – prima di lui, con poche parole – un outsider francese molto più vecchio, per un confronto.

Ho già accennato alla diversità essenziale tra l'azione di Stirner e il flebile Illuminismo del XVIII secolo, di cui fu esponente hegelianeggiante per l'appunto Feuerbach. Qui mi sembra opportuno fare memoria (prima di far parlare finalmente Stirner stesso) dell'uomo del Seicento, che fin qui ho menzionato solo di sfuggita, e che io, nella storia della Francia moderna, avrei potuto presentare solo a rischio di lacerare il quadro generale di quel capitolo.

Intendo dire il duca de la Rochefoucauld (1613-80), che non fu un pensatore di professione, tanto meno un libero pensatore, ma che nondimeno avrebbe già dovuto effettuare la trasvalutazione di tutti i concetti morali (e per giunta la rivoluzione morale d'uno Stirner e d'un Nietzsche), se avesse avuto l'ambizione di meditare fino in fondo le sue proprie massime. Codeste "*Massime*" (oltre ad un'opera di storia fu l'unico libro che il nobile signore si compiacque di scrivere) tutti i francesi le sapevano a memoria, come Voltaire disse una volta. Ma esse furono apprezzate solo superficialmente, come aforismi finemente levigati, come virtuose variazioni su un unico motivo, quello dell'egoismo. E non a torto, pertanto, questo radicale materialista della morale non poté essere annoverato tra i liberatori dell'umanità. Perché, certamente, è tutt'altra cosa che uno Stirner (e poco dopo di lui un Nietzsche) cerchino di annichilare con tutte le forze dello spirito la validità di ideali e astrazioni nel nome della veridicità; tutt'altra cosa, invece, che un ozioso duca di Francia giudichi per la sua persona

quegli ideali e astrazioni come un nulla, dal momento che non li ha incontrati né vissuti nel suo retaggio intellettuale.

Gli rimarrà la gloria di essere un maestro dell'aforisma; nemmeno Nietzsche ne ha raggiunto sempre, così compiutamente, la forma esemplare. Al pari di Stirner, il barone francese fu unico, nel suo egoismo senza prossimo, senza ritegno; al pari di Stirner, avrebbe potuto proclamare di "aver riposto la sua speranza in se stesso, o nel Nulla"; però non fu consapevole della propria unicità, come, al contrario, ne fu ben conscio Stirner. Ragion per cui la Rochefoucauld, con tutta la sua sarcastica irrisione sulle menzogne della virtù, sull'ipocrisia della compassione, con la bugia del sacrificio e del vittimismo, eccetera eccetera, non divenne un liberatore.

Egli fu libero solo in sé e per se stesso. Come è libero un delinquente che, per caso, sia venuto al mondo da gran signore. Giacché non vorrei essere frainteso: anch'io apprezzo enormemente il critico pratico della morale, quello che per esempio ha confessato "*Dans l'adversité de nos meilleurs amis nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas*". Ma il riso irridente di la Rochefoucauld giunge a sfiorare appena il riso dissacrante di Voltaire; laddove Stirner, avendo ragione di Hegel sul piano della critica linguistica, quindi con ogni linguaggio filosoficamente articolato, ebbene, Stirner l'Unico ci ha insegnato – quarant'anni prima di Nietzsche – il sacro riso di Zarathustra: il ridere su Dio, sul mondo, su di noi.

Stirner e Bauer – Non è una via diritta quella che dai critici della Bibbia e della teologia – dagli Strauß, dai Feuerbach e dai Bauer – conduce a Nietzsche, critico della morale. Una più lunga via traversa passa attraverso questo "egoista" Max Stirner. Naturalmente non sono io a definirlo "egoista", giacché vorrei piuttosto biasimarlo a causa del suo stile di vita egocentrico, oppure perché (cosa che sarebbe altrettanto falsa) ha predicato l'egoismo; solo perché l'essenza del suo quasi unico scritto "*Der Einzige und sein Eigentum*" //L'Unico e la sua proprietà// sembra a me esplicitarsi in modo quanto mai semplice e riduttivo. Dovunque Stirner giri il suo sguardo appassionatamente investigativo – attraverso il mondo delle realtà e nel mondo delle idee – egli non trova null'altro che l'Io. E questo Io, questo Nulla è sinonimo di Dio, quantomeno del Dio di Hegel.

Oggi, vi sono ancora persone credenti che, a motivo del suo libro, giudicano l'anarchico Stirner un autore fuori di testa, ritenendolo addirittura un Satana in carne ed ossa; e vi sono, oggi, altre persone diversamente credenti che a loro volta, essendo lui un anarchista, da lui fanno partire addirittura una nuo-

va epoca dell'umanità.[31] Ebbene, Stirner non fu né un diavolo né un pazzo, ma piuttosto una persona tranquilla, distinta, non corruttibile da parte di nessun potere e di nessuna parola, così singolare e impareggiabile da non potersi adattare al mondo, e che conseguentemente visse facendo quasi la fame: fu solamente un ribelle interiore, non un condottiero politico, in quanto non lo imparentava con i contemporanei neppure un linguaggio comune. Della vita di quest'uomo straordinario non si seppe nulla, assolutamente nulla, fino a più di quarant'anni dopo la sua morte, ossia fino a quando (nel 1898) John Henry Mackay raccolse in una biografia, con encomiabile acribia, tutte le notizie che su di lui si potevano ancora rintracciare. Vi si trovano pur sempre informazioni più che basilari: che il suo nome reale era Johann Caspar Schmidt (Stirner era il nomignolo che lo contrassegnava nel gruppo dei "Liberi"), che era nato nel 1806 e che morì nel 1856.

La sua poliedrica cultura se la conquistò naturalmente da solo, eppure ebbe per docenti all'Università di Berlino anche alcuni dei più illustri maestri del tempo: i due Ritter, Böck, Neander e Marheineke, Lachmann, Michelet, Schleiermacher e lo stesso Hegel. Era stato uno degli allievi più diligenti e più acuti, per cui il suo esame di Stato, per ottenere la dignità di maestro benemerito, non ebbe un esito molto lusinghiero. Il titolo di dottore e la carriera accademica non lo allettavano. Si nutriva di pedanteria cattedratica. La sua vocazione di scrittore si sviluppò nella cerchia dei "Liberi", da me già menzionata. Era un'associazione appunto libera, senza obblighi di sorta, composta da giornalisti, scrittori, anche da ardimentosi ufficiali, che si riunivano abbastanza regolarmente in un'osteria della Friedrichstraße berlinese: liberi pensatori del Vormärz, prima del 1848, liberi scrittori, liberisti e repubblicani.

Capo spirituale di codesto sodalizio, senza regole statutarie, è da considerare Bruno Bauer che proprio nel 1842 (allorché Stirner pubblicò i suoi primi saggi) aveva perduto il suo ruolo di professore a Bonn, perché (da ricercatore non così coscienzioso come Strauß, però molto più ambizioso) aveva voluto sorpassare la critica biblica della "Vita di Gesù", facendo di quasi tutto il Nuovo

31. Schultheiß si sbaglia quando afferma che nessuna setta anarchistica si sarebbe mai richiamata a Stirner. Gli anarchici più raffinati, per contro, lo considerarono il loro filosofo; il tenente colonnello von Egidy, nonché il mio amico Gustav Landauer andarono in estasi per Stirner; nei suoi anni giovanili, Landauer firmò più d'uno dei suoi saggi con lo pseudonimo di Caspar Schmidt. Io ho creduto di dover ricordare quel piccolo errore, tuttavia vorrei proprio per questo ribadire con forza che la dissertazione di Hermann Schultheiß (*Stirner, Grundlagen zum Verständnis des Werkes "Der Einzige und sein Eigentum"* //Stirner, fondamenti per la comprensione dell'opera...//, 1906) contiene quanto di meglio sia stato fin qui scritto su Stirner.

Testamento una falsificazione dell'età imperiale di Roma. Abbiamo visto in precedenza quanto questi "critici" (i fratelli Bruno ed Edgar Bauer) avessero meritato nello studio della teologia e nella creazione dell'Illuminismo tedesco. Intorno a Bruno Bauer, che con Feuerbach guidò l'ala più estrema degli hegeliani anticristiani, divampò quindi una polemica innescata dal Ministro prussiano della cultura, e pilotata strategicamente dai professori di teologia; Bauer venne celebrato da tutti gli scontenti come martire della libertà politica e religiosa, e godette d'una fama meritata invero più dal suo carattere che dalle sue opere; stranamente, però, lo scritto migliore apparso allora (1842) contro il libero pensatore Bauer non è opera d'un credente ortodosso, bensì di O. F. Gruppe, il primo antagonista di Hegel, ed è molto di più indirizzata contro lo stesso Hegel che contro Bauer e Feuerbach; ciò nonostante quello scritto, dal titolo "*Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit*" //B. B. e la libertà d'insegnamento accademico//, dovette influire negli anni Quaranta in favore della reazione.[32]

Nel novembre 1844 vide la luce "*Der Einzige und sein Eigentum*", opera totalmente dipendente dalla corrente dei Giovani hegeliani, in molti passaggi – quasi casualmente – rivolta contro Feuerbach e Bruno Bauer (distruttiva nella sostanza, eppure giocosa in apparenza, dotata di grazia quasi danzante), ma nei pensieri basilari così atemporale, così inattuale, che i contemporanei non seppero come reagire a quel folle libro. È un autoinganno il fatto che il valente allievo di Stirner – Mackay – affermi che l'opera fosse stata una bomba, suscitando uno scalpore sensazionale; le autorità emisero subito sequestro sul libro, ma già dopo pochi giorni lo rimisero in circolazione, in quanto era "troppo assurdo" per poter diventare pericoloso; e questa fu pure, all'incirca, l'opinione dei pochi letterati che accusarono il libro.

Fu, insomma, un buco nell'acqua. Solo nella cerchia dei Liberi, nella taverna

32. Ho già accennato al fatto che, in questo scritto, Gruppe (e più nettamente nella continuazione "Libertà d'insegnamento e scandali a mezzo stampa" 1843) ha alluso alla cerchia di Stirner; senza fare il nome di Stirner, dal che si spiega come questa precoce polemica contro Stirner passò fino allora inosservata. Nel primo dei due libelli c'è solo un cenno fugace (p. 71), che punta il dito sugli "egoisti". Nel secondo scritto si cita (p. 5) una corrispondenza da Berlino, che esalta una "Società dei Liberi" in quanto compresa nella formazione; Gruppe lo sa molto bene: "I Liberi non hanno bisogno di nessun Dio, giacché si riconoscono in se stessi e nel puro Nulla – e con questo sperano di illuminare il mondo." (p. 7) Eppure sembra che ritenga l'esistenza d'una Unione dei Liberi come una mera menzogna giornalistica. Non fa niente, anche un'invenzione siffatta è pur sempre un fatto: si tende verso una società di "liberi", ovvero di "Filaleti", che venerano la verità e che "credono di aver superato largamente il cristianesimo" (p. 46). Un anno dopo questa delazione di Hegel vide la luce il libro di Stirner.

di Hippel, il suo autore divenne una celebrità. Poi cadde il silenzio: quasi la situazione di qualcuno dato per disperso. In nessun altro tempo un creatore così ragguardevole aveva vissuto mai il terribile destino di essere sepolto vivo; e mai vi fu sofferenza altrettanto serena quanto quella di Stirner. Il quale ne rimase pressoché asfissiato, sorridendone tuttavia. Il primo che, prima di Mackey, fece risorgere il defunto Stirner, non fu Eduard von Hartmann, e nemmeno il bravo e coscienzioso F. E. Erdmann, bensì F. A. Lange nella sua "Storia del materialismo", vent'anni dopo la pubblicazione de "L'Unico"; Lange lo definisce un'opera "famigerata", eppure lo distingue ormai decisamente dal materialismo del mondo contemporaneo.

La diretta ininfluenza d'un libro così offensivo, e perciò così seducente, così sconcertante e spesso avvincente, così forte nella personalità, si spiega probabilmente se teniamo presente – assai di sfuggita – la differenza che sussisteva allora tra la società tedesca prima del 1848 e, poniamo, la società francese all'epoca degli Enciclopedisti.

In Francia i castelli dei più raffinati gentiluomini e dame, lassù i salotti di Parigi; quaggiù, per contro, una taverna di Berlino, in cui letterati traviati si accontentavano – per uno spasso reciproco, per far dispetto ai filistei borghesi – di fare chiassate spesso indecorose, essendo essi stessi non immuni da filisteismo. Personalità di rango, come Ruge e Herwegh, furono scandalizzati da quell'andirivieni da osteria; e il simposiarca Bruno Bauer se la prese moltissimo con Stirner per aver osato di spingersi molto più in là di lui.

Il libro di Stirner non poté reclamizzare le idee dell'autore, in quanto era rimasto incomprensibile alla propria cerchia ristretta; doveva necessariamente restare incomprensibile. Quel circolo si inebriava (molto sinceramente, peraltro) di alcuni slogan battaglieri che erano pervenuti dalla Francia (e dall'Inghilterra): libertà politica, ovvero repubblica, libertà economica o comunismo, libertà religiosa o ateismo (assai circospetto, comunque); la forma espressiva, assai spesso, nient'altro che rabbia impotente contro i detentori del potere: i prìncipi, i capitalisti e la gerarchia.

Fino a che la piccola Rivoluzione del 1848 consentì un po' di sfogo alla rabbia. E, in quel momento, lo sconosciuto professore Johann Caspar Schmidt (alias Stirner), ebbe l'ardire di sbellicarsi dalle risa su questi tre liberalismi: sui Repubblicani, che volevano farsi legare tanto più dal loro Stato, sui Proletari che volevano diventare straccioni borghesi, ma soprattutto sull'idolo del libero pensiero religioso, su Feuerbach, che aveva fatto del vecchio Dio una creatura degli uomini, ponendo però subito – al posto del Dio spodestato – una nuova divinità, un nuovo spettro che non esisteva nel mondo delle realtà: l'Uomo.

Bisogna davvero rendersi conto di quale ruolo veniva a giocare, nell'antropologia di Feuerbach, l'astrazione "uomo", tenendo ben presente come Bruno Bauer avesse ricondotto la formazione dei Vangeli alla tradizione delle masse (sebbene in ciò non venisse dimenticata l'attività individuale degli evangelisti), per cercare di immedesimarsi nello spavento che dovette suscitare Stirner con la sua teoria dell'Unico. Su questo punto, egli aveva compiuto una fortissima prestazione critico-linguistica, con l'effetto d'una esplosione.

Né qui né altrove egli ha predicato la smania di se stesso, il cosiddetto egoismo. Ha solamente rifiutato – in forme assai più energiche di qualsivoglia nominalista del Medioevo – qualsiasi significato relativo a concetti generali, limitandosi a riconoscere valore reale solo agli individui (sul piano linguistico, cioè, all'unico Io), mietendo con una falce a raggio intero tutto quanto – in ordine ai concetti di Stato, società, diritto, costume, e per soprammercato di religione – cresceva lussureggiando ancora sui prati. Nessuno ha il dovere (eppoi non esistono doveri) di saltare oltre la propria ombra, di fuoriuscire dalla propria natura.

Solo un pazzo potrebbe biasimare Stirner per il fatto che, osservando da vicino l'Uno, non notava affatto l'Altro: la connessione concreta, inconscia, ereditata, spesso utile, tra l'Unico e gli altri compagni Unici. Certo, Stirner, fu un monomaniaco invasato, come un profeta o come un artista, dalla propria ispirazione, dalla struggente aspirazione per libere visioni; voleva abbattere tutti i muri della tradizione che ostacolavano il cammino; e poiché non possedeva alcun altro mezzo che il proprio Io, abbatté le muraglie con la propria testa. Quegli stessi sempliciotti che vogliono rendere innocuo Nietzsche per la nostra specie, potranno sorridere anche di Stirner e sentenziare con saccenteria: "Ma tenete presente che sua madre è diventata matta!".

Stirner e la religione – Con cautela ho detto poc'anzi che, tra i concetti che Stirner ha rovesciato come idoli morti, c'era stato quello della religione. Stirner fu una mente così libera da non scorgere neppure, nella lotta contro la religione, un'autentica missione di vita. Egli si era prefisso – inconsciamente – il più difficile compito di liberarsi (di affrancare se stesso, giacché l'umanità non gli interessava più di tanto) dalla tirannide del suo maestro Hegel, dalla pressione spiritistica dell'Idea. Nella piena padronanza della fredda e acuta dialettica di Hegel, Stirner cancellava Hegel. Al pari di Cartesio, scommise su una nuova filosofia, basandola sulla stessa formula. Il mio Io è l'unica cosa certa che io conosco. Solo che Cartesio, intimorito, ritrovò il cammino per il dualismo; Stirner al contrario, con un coraggio interiore senza precedenti, trovò la forza di riconoscere ciò: di non sapere nulla al di fuori del proprio Io.

Nella formula cartesiana del "*Cogito ergo sum*", Stirner scorgeva già due spettri di cui doveva ridere: il pensiero e l'essere. Ne aveva abbastanza dell'insignificante paroletta *Ego* che, secondo l'uso linguistico latino, nella formulazione cartesiana neppure aveva bisogno di essere espressa. Colui per il quale qualcosa esiste ancora fuori dal proprio Io, non è ancora libero. Il comunista non è libero, in quanto lascia operare su di sé un fantasma: *la* società. Il repubblicano non è libero, in quanto crede nel fantasma dello Stato. Feuerbach e Bruno Bauer non sono liberi; i pensieri apparenti di entrambi sono stati impastati nella fabbrica verbale di Hegel. Per contro, Feuerbach eleva lo sguardo contemplativo *all'*uomo, che non vive, o che non può vivere, accanto o sopra gli individui. Bauer prende dovunque le mosse dalla coscienza di sé, ma non s'è mai appreso chi sarebbe il portatore di questa autocoscienza.

Nella concezione di Stirner, a Dio non spetta più l'onore di essere attaccato o oltraggiato in modo speciale; soltanto insieme con un mucchio di altri spettrali concetti esso viene gettato tra i ferrivecchi. Sì, Stirner è il primo ateista in grado di ridere cordialmente di Dio. "Per me, Nulla va al di sopra di Me". È una lezione che egli ha imparato appunto da Dio, uno dei massimi egoisti. L'esistenza di Dio è una delle *idee fisse* dello spirito: quelle che si annidano unicamente nelle teste. Il mondo dello spirito, il mondo del sacro, si chiama adesso Idea Assoluta. Anche questo fantasma viene annientato solo dal fatto che ci se ne appropria. "Digerisci l'ostia e te ne sei liberato!". Sennonché l'età contemporanea non si è liberata dall'uomo divino; lo ha solo assorbito nella sua dottrina dell'immanenza, assumendolo nella dottrina fantasmatica di Chiesa e Stato, di amore e diritto. Tutto ciò l'Unico se lo getta alle spalle, oppure lo consuma in guisa schizzinosa, per il proprio godimento. È l'Unico la misura di tutto, non *l'*Uomo. Il quale non conosce verità che lo riguardino. "Vero è, ciò che è mio; non vero, ciò a cui io appartengo".

Si tenga ben presente quest'ultimo pensiero giocoso. Stirner non vuole dire che il mondo sia sua proprietà. Dice soltanto: ciò che non può diventare proprietà dell'Unico, non esiste. Stato, società, dio, peccato, maggioranza, tutto ciò non esiste. Tutto ciò è spettrale, roba fantasmatica. L'umanità, o *l'uomo*, non esiste. Con questo, Stirner ha superato di gran lunga l'ateistica religione dell'umanità di Feuerbach, allo stesso modo in cui, con la dottrina della spettralità di tutti i concetti metafisici, si è spinto oltre le unilateralità di tutti i Giovani hegeliani. Eppure egli è ancora immune da materialistiche limitazioni; anche la sostanza, o la materia, dev'essere per lui un Dio, un fenomeno spiritico. Se possibile, è ancora più libero dal partecipare in modo attivistico agli sforzi del gruppo a cui sembrava che appartenesse: comunismo, repubblica, libertà di

qualsiasi genere, per lui non sono che fantasmi. La sua brama lo spinge solo verso la propria libertà. Non vuole la rivoluzione, unicamente ribellione e insurrezione. (In quanto spasso di grande stile, rammento come Stirner, su questo punto, si prenda gioco del censore: il termine "Empörung", cioè indignazione e rivolta, lui lo intende infatti in senso etimologico, non nell'accezione restrittiva dell'insurrezione, che è interdetta dalla legge penale.)

Si potrebbe considerare l'opera di Stirner – come s'è detto – come una grandiosa critica parodistica di Feuerbach. Chi accetta concetti come spirito, santità, uguaglianza, libertà, chiunque lasci agire su di sé qualsivoglia "idea", costui fa parte dei devoti. "I nostri ateisti (gli alunni di Feuerbach) sono persone devote." Nel suo sarcasmo verso questa umanitaria devozione, nella sua apoteosi dell'uomo totalmente libero (del superuomo), Stirner non indietreggia davanti a nessuna temerarietà. L'assassinio di Kotzebue per mano dello studente Sand "fu un atto criminale, perpetrato dall'unico, una *esecuzione* compiuta a rischio della propria vita". Chi non riconosce che il criminale (secondo un giudizio di Bettina Brentano) è il più peculiare delitto dello Stato, chi è in qualche modo ancora devoto – non importa se in senso clericale o feuerbachiano – colui vive in un mondo spettrale, e partecipa alla vita degli ossessionati.

Nella terminologia di Hegel (o, se si vuole, prudentemente, nella maschera d'un pazzo) Stirner ha occultato a metà l'ateismo, che era oltretutto l'esito finale del suo "Unico". Ebbene, già nel 1842, nel linguaggio ugualmente hegelianeggiante, aveva pubblicato un saggio più pacato sul tema "*Kunst und Religion*" //Arte e religione//. In esso si elogia il maestro per aver trattato l'arte *prima* della religione; "questa posizione infatti le compete, e le spetta persino sotto il punto di vista storico."

Mi piacerebbe tanto depurare dall'hegelismo la forma espressiva di Stirner, onde spremerne, per noi, tutto l'ateismo sarcastico dei pensieri; ma ciò sarebbe certamente un piccolo falso, dato che è proprio grazie al linguaggio dei filosofi del suo tempo che Stirner cerca di mettersi al sicuro da una persecuzione. L'artista, dunque, crea spaccature, ponendo di fronte agli uomini un ideale; la religione non è che il risucchiamento di questo ideale per il tramite di occhi avidi di guardare.

Gli artisti figurativi ci hanno dato e tramandato la religione. In realtà è l'Arte, e non la filosofia, il principio e la fine della religione. Anche Dio, insomma, è stato una creatura dell'Arte. Se l'Arte vuole, toglie al suo Dio quel suo stato di trascendenza, e così lo cancella. La ragione si occupa sempre e solo di se stessa. Agli occhi del filosofo, pertanto, Dio (in quanto oggetto dell'arte) è indifferente quanto una pietra; quindi è l'ateista puro, più bello e buono.

Depone certamente a favore dell'importanza di Stirner il fatto che un grande filosofo e professore come Kuno Fischer [(1824-1907), storico neokantiano, N.d.T.] abbia per lui rischiato una figuraccia, allo stesso modo con cui dovette compromettersi anche su Schopenhauer, e alla fine anche nei riguardi di Nietzsche. (Sui rapporti tra Nietzsche e Stirner dovrò comunque ritornare.). Nel 1848 Fischer, che non seppe mai distinguere ciò che è morto da ciò che è vivo, pubblicò uno studio ("Moderne Sophisten" //Sofisti moderni//) indirizzato per gran parte contro Stirner. Una risposta, probabilmente di Stirner stesso, è ancora oggi degna di essere letta per la sua levatura. Del professor Fischer vi si ammira soltanto la volubilità. Fischer aveva biasimato in Stirner "quel risoluto Nulla di tutti i pensieri che muovono il mondo"; con un gesto grandioso, Stirner ricambia sul biasimo come su un riconoscimento. "Il vostro mondo morale io ve lo lascio volentieri; esso è esistito, da sempre, solo sulla carta, essendo l'eterna menzogna della società, e si frantumerà di continuo cozzando sulla copiosa multanimità e inconciliabilità dell'Unico dalla forte volontà." Con estrema veemenza, Stirner si scaglia contro il "grottesco equivoco", come se lui non avesse *insegnato* mai l'egoismo, come se fosse stato lui a parlare d'un qualsivoglia dovere. "Una persona disumana è e resta un uomo reale, solo sovraccaricato d'un anatema morale." Al frasario dell'umanismo (in Feuerbach) Stirner si limita a contrapporre le frasi dell'egoismo. Di Dio non si fa più parola.

Ho fornito a bella posta alcuni esempi del modo con cui Stirner scaglia le sue tesi all'esterno della sua mente. Posso capire benissimo come persone pacate non gradiscano questo stile vulcanico; non riesco invece a capire come una persona libera possa restare indifferente di fronte ad una così inaudita girandola di fuochi. Infatti Stirner è stato, entro un'area circoscritta, il critico più spregiudicato del linguaggio. A ciò sarebbe dovuto pervenire già Feuerbach, perché Feuerbach analizzava ormai la religione sul piano storico, e perché la critica del linguaggio è in sostanza nient'altro che storia della lingua senza pregiudizi; solo che era ancora troppo potente l'autonoma movimentazione hegeliana dei concetti, e quindi una storia linguistica falsa, metafisica; solo che Feuerbach si era bensì liberato dal Dio della Chiesa, ma non dal Dio che muoveva se stesso e il mondo nelle concezioni di Hegel.

E Stirner sarebbe stato l'uomo capace di esercitare l'ultima ed estrema critica, almeno nei confronti del linguaggio religioso, capace di non lasciare a noi niente più da fare, se il veleno della metafisica postkantiana non avesse contagiato anche lui, di modo che anche lui si espose al sospetto di aver inteso – sotto il nome di Unico, nel nome del suo Io – qualcosa di analogo all'Asso-

luto. Stirner si è pronunciato in modo inequivocabile contro questa affinità con l'Io di Fichte: perché Fichte parla dell'Io assoluto, lui dell'Io dell'effimero, transeunte. Sennonché tutti gli equivoci che riguardano lo Stirner distruttore, implacabile tritatutto, traggono origine da questo: che in nessuna lingua si può dire se l'Unico significhi il solipsista oppure, in ultima analisi, significhi sempre l'uomo. Ma la causa di questo limite non risiede in Stirner, bensì nella natura stessa del linguaggio.

Heinrich Heine – Se volessi stupire (ma nulla è più lontano dalle mie intenzioni), farei qui parlare il poeta Heinrich Heine nel ruolo dell'ultimo e ancora intelligibile esponente della moda hegeliana; il che non sarebbe affatto sbagliato, come potrebbe sembrare di primo acchito, in quanto Heine si sforzò onestamente di tradurre per i Francesi (e per noi) la filosofia tedesca – in particolar modo Kant e Hegel – in un linguaggio accessibile; e nel suo pensiero astratto (cioè dove lui non è poeta) poggia con tutti e due i piedi nella razionalistica superstizione verbale dei Giovani Hegeliani. Con Arnold Ruge, l'editore degli "*Hallische Jahrbücher*" //Annali di Halle//, lo accomuna la soggezione al metodo di Hegel; e lo accomuna (in maniera inconsapevole) con uno dei più bigotti teologi del tempo – cioè con Richard Rothe – il convincimento venuto dall'Occidente: la Chiesa è sopravvissuta a se stessa, cedendo i suoi compiti più importanti allo Stato scorticatore. E tanto, rispetto al Heine politico, si potrebbe comodamente argomentare.

Ma io non intendo stupire, e preferirei anzi deludere, dal momento che colloco Heine, il più arguto libero pensatore tra i poeti tedeschi, a fare da pendant a fianco del mio splendido Stirner, essendo ben conscio del fatto che l'umano egoista Heine perde moltissimo nel confronto col metafisico "egoista" Stirner. Ma su Heine le cose stanno proprio così: con tutto il suo ineguagliabile talento, egli non fu un liberatore, né per la Germania né per l'Europa; a tanto non giunse la sua statura, per quanto spregevole possa essere l'istigazione che cerca di denigrare le sue doti poetiche, esagerando per converso le sue innegabili debolezze umane. (Si veda in proposito il mio saggio "Heinrich Heine" nei "*Gespräche im Himmel*" //Dialoghi in cielo// p. 59; non avrei nulla da aggiungervi né da ritrattare). Il carattere di Heine, tuttavia, lo sacrifico a cuor leggero: non si è liberatori, quando non si è fedeli a se stessi. Non mi farei scrupoli nel paragonare il frivolo Heine col non meno frivolo Vanini; eppure è tutt'altra cosa il fatto che Vanini, all'inizio della Guerra dei Trent'anni, rinneghi la sua estrema convinzione, per scampare magari alla morte sul rogo, acuita per giunta dalle torture; ben diverso, invece, il fatto che Heine, 200 anni dopo, si trastulli con

confessioni religiose allo scopo di smuovere il suo facoltoso zio Salomon Heine a scucirgli del denaro.

Heinrich Heine (1797-1856), ebreo malamente battezzato, nella sua poesia, che dev'essere apprezzata in altissimo grado, trae origine dai romantici tedeschi (in via diretta da Tieck), che lui in seguito avrebbe stroncato, mentre nei suoi scritti in prosa – invero assai brillanti e arguti – prende le mosse dai letterati inglesi; nella sua visione del mondo (se gliela si vuol riconoscere) dai romantici francesi e dai Sansimonisti, i quali cercarono di reinterpretare il Cristianesimo in senso panteistico e socialistico (o democratico). Senza dubbio, Heine possedeva un umorismo di grande stile, che lo innalza sopra l'esercito dei suoi imitatori o scimmiottatori da feuilleton; tutta la sua personalità esprimeva arguzia; ma la sua arguzia non era del genere di Lichtenberg: là dove faceva uno scherzo, non v'erano problemi nascosti; al contrario, faceva spesso solo uno scherzo dove i problemi esigono una risposta. Tuttavia, dietro tanta spavalda ispirazione (diventata una frase proverbiale), si cela la vera opinione di Heine sulla religione, nella rima finale della "Disputazione".

A conclusione della violenta polemica dei preti, la regina cristiana Donna Blanka emette la sentenza:

> *"Welcher Recht hat, weiß ich nicht –*
> *Doch es will mich schier bedünken,*
> *Daß der Rabbi und der Mönch,*
> *daß sie alle beide stinken."*

//Chi abbia ragione, non lo so / Eppure qui mi sembra in verità / Che il rabbino e il monaco / Puzzino tutti e due in egual modo.//

Più importanti delle proposizioni in versi o in prosa, che Heine pubblicò troppo spesso con qualsiasi intento, sembrano a me – anche per la sua visione del mondo – quei "*Gedanken und Einfälle*" //Pensieri e capricci// che si sono estratti e pubblicati dalle sue opere postume. Ne risultò con chiarezza che, riguardo all'ebraismo, Heine ha solo lo scherno d'un membro della famiglia, mentre nei confronti del Cristianesimo nutre l'odio d'un pagano costretto ad una nuova religione. Pensa che il cristianesimo stia esalando il suo ultimo respiro; ma passerà molto tempo ancora, prima che subentri il decesso.

"Verrà di sicuro una religione nuova, e i filosofi ne riavranno nuovo lavoro (per distruggerla)", ma di nuovo ancora inutilmente. "Il mondo è una grande stalla per il bestiame che non può essere ripulita tanto facilmente quanto le stalle di Augia, in quanto, mentre viene spazzata, i buoi vi restano dentro,

ammucchiando sempre nuovo letame." In quest'opera si trova anche, contro la fede in un Dio soprannaturale, la forte obiezione: "Il pensiero della personalità di Dio in quanto spirito è altrettanto assurdo quanto il rozzo antropomorfismo; giacché gli attributi spirituali non significano nulla, anzi sono ridicoli, senza quelli corporei."

Dagli scritti in prosa di Heine si potrebbe comporre un florilegio (delle dimensioni d'un volume), a riprova del fatto che fu un poeta sacrilego, nemico della Chiesa, e per di più ateo. Nondimeno io rinunzio a quest'impresa, perché in fin dei conti Heine si arrese, accettando la croce, sottomettendosi all'antiquato deismo; non altrettanto, è pur vero, si assoggettò alla Chiesa, giacché anche alla più umiliante ritrattazione fa regolarmente seguito la dichiarazione che lui non si riconosce in nessuna determinata confessione. Però è indifferente: lo strappo, nella visione heiniana del mondo, si osserva nel fatto che egli, nei suoi migliori scritti divulgativi, cercò di produrre la dimostrazione che la filosofia tedesca (da Kant a Hegel) supera tutti i filosofi del passato in profondità e verità, e che l'occulto pensiero basilare di questa universale saggezza sarebbe la negazione di ogni Dio personale; che egli in più (da infermo, sprofondato in una "fossa di materassi") cerca il suo rifugio in questo Dio personale (che tradiva una disperata somiglianza col vecchio Dio ebraico Geova).

Ovviamente, né un poeta oltremodo dotato né un burlone di demoniaco vigore (Heine era l'uno e l'altro) aveva bisogno di essere un pensatore rigoroso e conseguente; ma in Heine, che come giornalista fu abbastanza impudente da accettare uno stipendio annuale dal governo francese di Luigi Filippo, la questione sulla causa della contraddizione si pone per noi diversamente che, poniamo, in Hebbel. Ed io non mi perito di proporre due possibilità per la scelta, confessando che non so quale delle due dovrei dichiarare la meno abbietta.

È possibile che Heine fosse acquistato dalla Chiesa (cattolica), come era stato in precedenza dal governo francese, e che egli, per trenta denari d'argento, si riconoscesse là in un deismo confessionale, come qui nel monarchismo di tinta socialistica, sansimonistica; ma è anche possibile che il povero infermo tornasse a rifugiarsi, nella sua paura della morte, sotto le ali del Dio della sua infanzia, nel vecchio Dio ebraico di sua madre e di suo zio. Basta pensare soltanto alla maestà di Goethe (col quale Heine si era paragonato volentieri proprio su questo punto), per vedere chiaramente dinanzi a sé tutta la bassezza dell'uno o dell'altro motivo di ritrattazione.

Certo, le due ritrattazioni non sono sconosciute. La prima si trova nel testamento religioso "*Geständnisse*" //Confessioni// che Heine, di fronte alla sua tormentosa agonia, scrisse disonestamente nel febbraio e marzo 1854; in ma-

niera disonesta (mi sia consentito di dire), perché in esso Heine si avvicina talmente al Cattolicesimo, da vantarsi addirittura (lui, il creatore del "Gumpelino" e del "Hirsch-Hyazinth") di non aver mai combattuto, col riso o col sarcasmo, né il dogma né il culto; eppure Heine, perfino qui, è ancora fedele a se stesso, abbastanza per giocare, poche pagine più avanti (edizione di Elster VI, 70) spavaldamente, come nelle sue pagine migliori, col pensiero di essere diventato papa.

La seconda ritrattazione – quella molto più nota – si trova nel "*Nachwort zum Romancero*", è datata alla fine di settembre 1851, ed è talmente emozionante, per la nostalgia vitale del moribondo autore, che si vorrebbe tanto credere alla sua sincerità, quando egli (che qui ha coniato l'espressione "Matratzengruft", fossa di materassi) supplica la misericordia di Dio, voltando le spalle all'alto clero dell'ateismo. Dice di essere tornato a casa, da Dio, dopo aver a lungo custodito i porci a fianco degli Hegeliani, di non *avere più bisogno* del Dio dei panteisti, di agognare un Dio che sia in grado di aiutare – "*e questa è certamente la cosa principale*" –, insomma un Dio personale, con tutte le qualità che sono nel catechismo. E di agognare, come supplemento, l'immortalità dell'anima.

Si confronti con questo epilogo la professione di fede che Heine fa nel secondo libro del "*Salon*" ("Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland", un pezzo spesso magistrale, pur con qualche superficialità), e si converrà sul mio giudizio: dal momento che non era uscito indebolito dalla malattia, la sua ritrattazione non può essere stata sincera. In passato (dal 1833 al 1837) aveva paragonato la Critica della ragione di Kant alla ghigliottina con cui il re era stato decapitato: ad una spada che aveva fatto giustizia del deismo: al Dio agonizzante furono offerti i sacramenti, mentre gli si cantava un *De profundis*. E l'ebreo battezzato Heine non volle neppure sapere più qualcosa della presunta religione ebraica della ragione: "Non ci si rivolge certo alle grazie appassite della madre, quando non si gradisce più la figlia che invecchia."

In questo stesso libro del "Salon" (edizione di Elster, IV, p. 241) trovo del resto un'inconscia confessione di Heine: di essere in realtà un bugiardo. Colà, molto graziosamente, egli scioglie un inno di lode a Lessing, aggiungendovi l'annotazione sorprendentemente rivelatrice: "La cosa strana è che in Germania questo argutissimo scrittore fu anche al tempo stesso il più sincero." Il giudizio fu, a mio avviso, terribile; Heine, che sembrava predestinato ad usare le armi della satira, come cavaliere senza macchia e senza paura – al pari di Liscow, di Lessing, di Lichtenberg – con tutto il suo talento appare così miserevole (in ultima analisi) da non comprenderlo minimamente: arguzia senza sincerità è cosa di nessun valore. Con questo, naturalmente, non intendo appiopparne la

colpa alle origini di Heine; anche il suo maestro Hegel fu (in estrema analisi) insincero, al punto tale che ortodossi e miscredenti poterono richiamarsi a lui in uguale misura.

9. Il Materialismo

Il materialismo, che tornò a stabilirsi nella metà del XIX secolo, formando principalmente in Germania una propria scuola, fu nel campo della filosofia una necessaria reazione contro l'"idealismo" di stampo hegeliano; nella prospettiva razionalistica, questo materialismo fu sostanzialmente simile all'idealismo; e, per di più, altrettanto dogmatico. Assai diversamente stanno le cose per quanto riguarda il materialismo pratico che, nella stessa scuola, si presentò sotto forma di ateismo materialistico. In questo avevano cooperato, in maniera determinante, i convincimenti dello storicismo e del socialismo.

MATERIALISMO PRATICO – Non ho bisogno di ripetere che il materialismo filosofico, ovvero la dottrina della materia come unica realtà, non viene affatto in questione sul piano scientifico, e nemmeno veniva più in questione settant'anni orsono; ma che gli esponenti di questa concezione del mondo furono tuttavia assai vivi e operanti nella storia della cultura, giacché, con i loro duri ossi frontali, furono veri e propri arieti contro la Chiesa. Certo, il materialismo dogmatico, in quanto filosofia, non deve necessariamente contraddire la fede in Dio, come già aveva potuto dimostrare il deismo materialistico di pensatori inglesi come Priestley; e l'esperienza quotidiana insegna che la devozione ordinaria (non solo dei cattolici) si raffigura Dio e l'anima, il paradiso e l'inferno, in maniera assai materiale. Sarebbe necessario – per evitare ambiguità – fare distinzione, più esattamente di quanto si sia soliti, tra atomismo (che è un'ipotesi come altre ipotesi), tra meccanismo (un metodo pari agli altri metodi), ed il materialismo pratico, che è una questione del temperamento, piuttosto che un problema della conoscenza.

F. A. Lange riscoprì un libriccino materialistico tedesco, dei primi anni del Settecento, che sembra avesse suscitato pur sempre un certo scalpore, il cui autore non è però rintracciabile con sicurezza. Il titolo: "*Briefwechsel vom Wesen der Seele*" // Carteggio sull'essenza dell'anima//. Faccio menzione di questo libro adesso, perché mi ha sorpreso una somiglianza tra il ragionamento del 1860 e quello del 1713; allora Cartesio aveva dichiarato gli animali come macchine, fermandosi poi spaventato, lasciando appunto a questo tedesco (molto

tempo prima di La Mettrie) il compito di estendere il concetto di macchina anche all'uomo; 150 anni più tardi Darwin avrebbe studiato la genesi delle specie animali, osando il grande passo di includere la specie umana nel novero delle specie animali; ed è solo una circostanza secondaria il fatto che fosse di nuovo un pensatore sistematico tedesco a generalizzare grossolanamente il pensiero credendo, col suo aiuto, di risolvere tutti gli enigmi del mondo: Haeckel.

Ebbene, ciò che ora ho chiamato materialismo pratico, la volontà appassionata di liberarsi dalle apparizioni degli spettri, stava nel 1713 e nel 1860 nella medesima contraddizione contro la filosofia critica. La quale aveva condotto (veramente già in Locke) ad una psicologia senza anima, oltre che ad un agnosticismo nell'interpretazione del mondo; ma il materialismo pratico ("Il buon Dio sa tutto, il materialista sa tutto meglio") aveva subito pronte tutte le risposte alle domande eterne: il mondo si era formato suppergiù come un orologio senza orologiaio, i pensieri dell'anima nascono come qualsiasi altro escremento del corpo. E nonostante questo: i materialisti tedeschi dopo il 1848 furono splendidi liberatori fintanto che essi (come Vogt e Moleschott) si accontentarono di cose terrene, senza immaginarsi (come Büchner e Haeckel) di essere dei filosofi.

La filosofia tedesca aveva insegnato per oltre cinquant'anni, nella teoria, l'idealismo e il soprannaturalismo, richiamandosi però, al tempo stesso, alle scienze della natura, in via di rapidissima crescita: con precisa cognizione di causa in Kant, con zelo in Schopenhauer, con la cattiva coscienza dell'ignoranza in Schelling e Hegel. Così venne preparato il terreno per un rinnovato materialismo.

Sennonché questo Materialismo dogmatico, completamente stravagante, sostenuto dal meccanismo unilateralmente legittimato della fisica e della chimica, si trasformò in una moda solo quando l'Idealismo ebbe fatto bancarotta, e precisamente per un fatto che già in precedenza aveva maturato il Socialismo: grazie cioè agli indubitabili successi a cui poteva richiamarsi il movimento delle scienze naturali in tutte le tecniche. La nuova ricchezza dei fabbricanti promosse il materialismo quale concomitante visione del mondo e, per contraccolpo, la crescita della sorte dei lavoratori. Gli esponenti culturalmente superficiali del Terzo stato afferrarono al volo questo pensiero, perché parve che rispondesse, in maniera così semplice, alle eterne domande; il Quarto stato si aggregò al movimento, appunto per questo, ed in più, per odio verso i preti; ed inoltre, perché si prometteva ai poveri e ai disperati che ora sarebbe diventata realtà il "paradiso sulla terra".

Già in precedenza, dalla Francia era venuto efficacemente in aiuto il positivi-

smo, dall'Inghilterra l'utilitarismo. In Germania, da allora, Vogt e Moleschott sono pressoché dimenticati; Georg Büchner è caduto vittima d'una derisione iniqua, e solo Haeckel ha ancora il suo seguito; in Italia, Moleschott e Büchner sono ancora nominati con ammirazione dal ceto medio intellettuale.

Psicologia – Eppure i decenni del Materialismo fruttarono anche alla scienza una durevole conquista: l'esplorazione dello spirito, la cosiddetta psicologia. Fu certamente un guadagno per la liberazione, che di massima si esprime in questi termini: la psicologia non fa più parte della filosofia. Oppure in questi: esiste ancora soltanto una psicologia senza psiche. Il fatto che dalla nuova fondazione della scienza dell'anima per mezzo dell'empirismo, e quindi dalla psicologia fisiologica, dopo infiniti esperimenti, ne sia risultato assai poco, non ha molta importanza.

A poco a poco, grazie ai lavori dei ricercatori inglesi, francesi e tedeschi, tutto lo spiritualismo venne eliminato (vero è che fu spesso solo sostituito con l'equipollente slogan di volontarismo, dato che per "volontarismo", e col primato della volontà, sono state presentate, da Schopenhauer ad oggi, concezioni ben differenti), e pertanto si è spianato il cammino per dissolvere il concetto di "spirito" come concetto d'una peculiare sostanza incorporea. Avvenne in senso non ancora critico rispetto al linguaggio, ma certamente in modo tale che non venne a mancare l'effetto sulle altre "scienze dello spirito". Mi limito a ricordare che il Dio della fede, vale a dire della Chiesa, veniva rubricato sotto il concetto superiore di "spirito": e quel Dio diventava ora senzatetto, come era diventato senzacasa qualche secolo prima, nel Rinascimento, in conseguenza dell'esplorazione del firmamento.

Karl Vogt – Uno dei primi e più forti combattenti contro la credenza superstiziosa dell'anima fu Karl Vogt (1817-1895), lo psicologo battagliero; soleva dire, in un modo alquanto grossolano, che "i pensieri stanno col cervello nell'identico rapporto in cui il fegato sta con la bile, oppure l'urina coi reni." (Ma un'espressione rozza non può essere al tempo stesso raffinata; il paragone dei pensieri immateriali con le materie bile e urina non spiega nulla, e non descrive nemmeno qualcosa.). Questo inedito tono cinico, che col suo umorismo andava oltre il gioco di parole delle canzonature continue di Voltaire, senza però trovare, per il suo odio anticlericale, una formula altrettanto sferzante quanto l'"*Ecrasez l'infâme*", divenne presto popolare in Germania; abbiamo già visto come il tardo Feuerbach si sforzasse, senza successo, di emulare codesto cinismo.

Lo scabroso raffronto tra i pensieri e l'urina si trova (a pagina 206) nelle "*Physiologische Briefe*" //Lettere fisiologiche//, edite da Vogt nel 1847; esse sono in gran parte scritte in uno stile ottimo, serenamente convincente, e combattono il dualismo teologico di anima e corpo senza crasso materialismo, senza voler risolvere tutti gli enigmi della vita. Come nelle questioni politiche e religiose, così anche nella fisiologia Vogt emulava i migliori precursori francesi,[33] meritando tuttavia la sua fama, in quanto sintetizzò in modo autonomo e criticamente prudente i risultati della ricerca altrui e propria, restando in ogni caso, nella sua partecipazione alla vita pubblica (dopo il 1848 prese parte per breve tempo alla reggenza dell'Impero), uomo integro e sincero.

Vogt espresse univocamente il suo punto di vista, impiegando per giunta il suo migliore umorismo, nella foga e nella concitazione della polemica sul materialismo, in un pamphlet, apparso nel 1854, rivolto contro lo sfortunato fisiologo Rudolf Wagner, e uscito sotto il titolo, divenuto proverbiale, "*Köhlerglaube und Wissenschaft*" //Fede cieca e scienza//. Definisco il libro un pamphlet (come il magistrale attacco di Fichte contro Nicolai), in quanto costringe i derisori a prendere partito per lui, dappertutto, anche dove sarebbe ingiusto, nelle piccolezze; nella sostanza, tuttavia, è ancora una volta un pamphlet in grande stile, in quanto difende il diritto della ricerca contro la stupidità; ed è ancora oggi assai spassoso a leggersi. Non altrettanto può dirsi dell'introduzione alla seconda edizione, degenerata in una rissa tra eruditi. Molto al di là del puro divertimento si spinge solo la seconda parte dello scritto, che critica due punti della confessione di fede di Rudolf Wagner: la discendenza dell'umanità da Adamo ed Eva, nonché l'esistenza d'una sostanza psichica immortale.

Vero è che da tempo, nel 1854, non si trovava naturalista né teologo acculturato che ancora credesse nel racconto biblico della creazione; pur tuttavia era meritorio il fatto che Vogt rigettasse le "assolutamente insostenibili favole" di Adamo e di Noè in un compendio tanto spavaldo quanto acuto su tutta l'obsoleta questione. Non altrettanto antiquata era, in apparenza, la polemica sulla natura dell'anima e sulla sua immortalità; abbiamo già visto (Vol. I, p. 37, e più volte in seguito) quanto inseparabilmente fossero congiunte negazione dell'immortalità e negazione di Dio, dall'antichità ai giorni nostri.

Nel concetto di Dio stesso, Vogt si diffonde solo con prudenza, ma non con insincerità. La vera opinione non va disconosciuta, nemmeno per lo scherno

33. Anche la famigerata equazione (pensiero = bile = urina) deriva da Pierre Jean George Cabanis (1753-1803), che una volta definì i pensieri come escrementi del cervello, dopo aver peraltro sentenziato: "*Les nerfs voilà tout l'homme*". E il grande medico Cabanis fu il dottissimo alunno del *Système de la nature*.

che Vogt riversa sui fisiologi devoti. Wagner aveva definito la fede un dono, un organo nuovo dello spirito. Il materialista chiede di conoscere l'autore del dono che Wagner, in una sorta di pudibondo ritegno, non ha nominato: il dispensatore del dono, grazie al quale il suo avversario è diventato un privilegiato tra i ricercatori della natura. Gli altri fisiologi sarebbero stati messi a tacere, liquidati col piatto di lenticchie del raziocinio; "noi, che siamo provvisti dei soliti organi spettanti a tutti i viventi, non siamo in grado di fare altro che lamentarci che non ci sia stato dato appunto quel dono, e che ci è impossibile riconoscere le cose divine."

Moleschott – Certamente non dotato di arguzia pronta come Vogt, ma in compenso più profondamente formato su Kant, e purtroppo anche sulla filosofia della natura di Schelling, nonché sul hegelismo di Feuerbach, fu Jakob Moleschott (1822-1893). Un naturalista assai riflessivo, cacciato dalla Germania perché nel 1850 aveva avuto il temerario ardire di voler considerare fisicamente la fisiologia umana; trovò un rifugio e possibilità di operare a Zurigo, successivamente in Italia, dove ancora oggi è altamente onorato quale esponente esimio della libera filosofia tedesca. La sua concezione del mondo andrebbe più giustamente designata (ammesso che debba avere una denominazione) come relativismo, ovvero come materialismo; giacché Moleschott era più profondamente (e più profondamente di Büchner) permeato dalla seguente convinzione: tutte le cose che ci circondano ci sono conosciute non in sé, bensì soltanto nei loro rapporti reciproci, propriamente solo nelle loro relazioni coi sensi umani.

Büchner si è richiamato infinite volte a Moleschott, ma nemmeno comprese sempre nella retta maniera questo pensoso indagatore della natura; del che potrebbe essere stata responsabile la "Filosofia della natura" di Moleschott. Ciò che sembrava unirli tutti e due, era la comune professione sensistica nei riguardi di Locke: non esistono idee innate, e non c'è nulla nella nostra ragione che non sia prima entrata attraverso la porta dei sensi. Solo che Büchner si sentiva pienamente a suo agio nei suoi piatti pensieri al piano terreno, mentre Moleschott (almeno nella sua aspirazione esistenziale) andava costruendo un piano più elevato, o desiderava almeno che lo si costruisse.

Büchner – Solo poco più tardi, rispetto a Vogt e a Moleschott, debuttò sulla scena intellettuale Ludwig Büchner (1824- 1899), anche lui da studioso naturalista, ma non da ricercatore, anche lui punito disciplinarmente dalla reazione, eppure restando in fondo uno scrittore popolare; motivo per cui si dovrebbe

interpretare la sua immensa popolarità. Da Moleschott (ma della stortura in ciò implicita doveva rispondere lui stesso) aveva mutuato la titolazione della sua opera più nota: "*Kraft und Stoff*" //Materia ed energia//, mentre dai francesi mutuò l'abitudine linguistica di chiamare filosofia una dottrina generale della natura. Büchner fu così poco critico (di questo l'aveva già accusato Lange) da ritenere un'ipotesi – cioè quella dell'atomistica moderna – come una "scoperta"; fu talmente acritico, nel suo cieco zelo, da non accorgersi affatto come la dottrina d'una conservazione della forza, o dell'energia (esaltata da lui in modi quasi giornalistici), rendesse insensate tutte le sue divagazioni ed elucubrazioni sulla "materia".

I più rigorosi materialisti fisiologici, Vogt e Moleschott, si erano occupati solo occasionalmente, nei loro scritti polemici, del concetto di Dio, ossia della questione religiosa; il loro intento precipuo era quello di spiegare l'essenza dell'anima in modi quanto più possibile meccanicistici, dal momento che l'attività dell'anima solo di rado non si lasciava descrivere in maniera percettibile. Ma finalmente, dopo che l'ipotesi evoluzionistica era stata contrapposta alla vecchia leggenda creazionista, per cui si apriva il dibattito sul miracolo della creazione del mondo per opera di Dio, Büchner, che nella sua cinquantennale produzione letteraria cercò di restare sempre in sintonia coi più giovani, si affrettò ad offrire qualcosa sulla filosofia religiosa, pubblicando nel 1874 uno scritto riguardante il "concetto di Dio".

Per questo, come per scritti ancora più recenti, Büchner avrebbe meritato (molto più dello stesso D. F. Strauß) di essere messo alla gogna, come prototipo del filisteo della cultura. Qui non si parla nemmeno più del deismo, spesso sincero, della fede in un Dio personale, che i pensatori del Settecento – da Collins a Reimarus – avevano trattato con rispetto e attenzione. Oramai Büchner offre uno sguardo d'insieme molto sommario (e falso) sulla storia dell'ateismo, ripetendo tutte le obiezioni alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, compresa quella "prova di disperazione" di Voltaire (*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*); però egli è un dogmatico, molto lontano dal linguaggio dei più liberi pensatori nuovi, degli agnostici, di chi si riconosce nella nuova mistica ateistica. E ciò lo separa nettamente dai primi illuministi inglesi e tedeschi, che già si erano dichiarati totalmente svincolati dal Cristianesimo, anche se si trascinavano ancora appresso il vecchio concetto di Dio, come un cadavere sulle spalle della loro religione razionale. Costoro credevano di credere in codesto Dio. Parlavano appunto il linguaggio del loro tempo, che non è più il nostro linguaggio, discorrendo in una lingua di cui il concetto di Dio faceva parte ancora in qualità di simbolo vivo.

Per Büchner e i suoi, che cent'anni dopo poterono usare il nostro linguaggio, "Dio" era divenuto oramai un vacuo suono verbale, un simbolo morto. Si aggiungeva il fatto che, in quei cento anni, una confessione aperta di miscredenza era divenuta sempre meno pericolosa; Voltaire, in quanto ateista, non aveva più dovuto paventare il rogo, ma doveva temere pur sempre il carcere, o maltrattamenti consimili. La pena, che poteva incombere su un Büchner nella Germania del Kulturkampf, ove si fosse dichiarato per l'ateismo senza tante circonlocuzioni, sarebbe stata più sopportabile: avrebbe dovuto rinunziare definitivamente ad essere "impiegato" nel ruolo di professore, magari di guardiano notturno, costretto a farsi guardare storto dal compare sarto o dal guantaio sotto casa.

Büchner ebbe solo il merito di non simulare ipocritamente, laddove oggigiorno molti ritornano a fingere. Costoro si spingono al punto da lodare, addirittura di raccomandare questo mio libro, volendo nondimeno lasciare il buon Dio al vertice d'un governo mondiale; solo che non meritano questo biasimo, essendo in fin dei conti solo sinceri, alla guisa di Voltaire, non avendo ancora fatto proprio il più elementare risultato della mia critica linguistica: non è che, dietro ogni espressione verbale, si nasconda un essere che corrisponda realmente a quel verbo.

Nel suo libro "Materia ed energia", segnatamente nella prima edizione, Büchner apparve subito uno sconcertante temerario. Non vi si presentò come filosofo, assolutamente no; tuttavia (secondo la leggiadra immagine di F. A. Lange) offrì ad occhi estremamente miopi, certe lenti, che purtroppo erano nel contempo fortemente colorate. Sembrò che vi avesse preso la parola un ateista senza ritegno. Nel cielo non si mostrava una forza creatrice personale, nemmeno la traccia "d'un dito dotato di arbitrio che avesse indicato ai pianeti o alle comete le loro orbite".

In uno speciale capitolo – "Die Gottes-Idee" //L'idea di Dio// – Büchner si fa ancora più inequivocabile, riferendosi a Feuerbach. Né il semplice buon senso, né il raziocinio dei filosofi era stato in grado, al di là dell'origine puramente umana della concezione di Dio, di guadagnare un'idea di assoluto. Ma di fronte agli altri concetti, sui quali da secoli avevano esercitato il loro acume i migliori cervelli delle scienze della natura e dello spirito, Büchner resta alquanto ingenuo, come un cavallo nel negozio di porcellane; col linguaggio dell'uomo comune, egli discorre di energia e di materia, di anima e di immortalità, di scopi e di pensieri, senza nemmeno presagire che con tali concetti sono connessi quesiti per la cui comprensione, o addirittura alla cui soluzione, è necessaria – oltre al talento e alla costanza – anche una severa formazione filosofica.

Per la verità, là dove arriva il sano buon senso, Büchner sorprende sovente con

opportune osservazioni. Così, ad esempio, quando critica l'infelice paragone (il pensiero con l'urina) di Cabanis-Vogt, affinché il materialismo non debba espiare più a lungo la volgare espressione. Il pensiero, dice, non è una materia di secrezione come l'urina, anzi non è materia. La macchina a vapore espelle il vapore, ma nessuno vedrebbe l'essenza di questa macchina nel fatto che produce vapore. Il fegato, i reni devono rilasciare materie per formare bile, per produrre urina; la secrezione materiale del cervello, che pure ha luogo, non ha assolutamente nulla a che fare con la nascita dei pensieri. Certo, che noi sappiamo così poco sulla formazione di bile e urina, niente sulla nascita dei pensieri (assolutamente nulla sul piano fisiologico), ossia il fatto che – solo per questo – il raffronto intenzionalmente cinico di Vogt fosse inopportuno, non venne in mente a nessuno dei materialisti, i quali credevano di poter spiegare tutto, e altre cose per soprammercato.

Prima di apprendere come il pensiero dell'evoluzione, deformato naturalisticamente, e persino filosoficamente, andasse molto oltre Büchner, dobbiamo fare memoria di due "materialisti" che – di nuovo senza sensibilità per la natura – provennero dalle file dei Giovani Hegeliani politici. Questo inserimento, tuttavia, non dovrà interrompere a lungo, né interamente, la lotta per il materialismo.

Daumer – La rivoluzione del 1848 suscitò anche nella docile Germania una nuova ondata del movimento anticlericale. Ragguardevole è spesso la riservatezza nelle questioni politiche e religiose. Alla burla di quell'epoca, ovvero alla celia d'una rivoluzione nel Baden (si pensi: "una repubblica col granduca al suo vertice"), avrebbe potuto corrispondere perfettamente un'istanza di questo tipo: ateismo sì, ma senza abolizione del buon Dio. Sappiamo che perfino Heine finì per scrivere in questo senso. Ma il portavoce dell'epoca fu lo scrittore, oggi di nuovo dimenticato, Georg Friedrich Daumer, (1800-1875), che già prima della rivoluzione aveva dato alle stampe un libro assai anticristiano su Maometto.

Nell'estate 1849 terminò l'opera in tre volumi "*Die Religion des neuen Weltalters*" //La religione della nuova epoca// (uscito nel 1850 presso Hoffmann &Campe), in cui ancora una volta era compiuto il tentativo di superare la "negazione" di panteismo, materialismo e antropologismo in Feuerbach, in virtù d'una "religione" nuova e ricca di consolazioni, la quale altro non era che un vago e confuso deismo. In quest'impresa, Daumer se l'era presa comoda. Da moltissimi scritti illuministici, in particolare da quelli tedeschi, raggruppò solertemente dei passi utilizzabili, guarnendoli dei suoi personali commenti e ordinandoli secondo titolazioni assai promettenti (Dio, natura, donna, fede

nei miracoli, sfortuna). Preti e monaci sono per lui malvagi e degni di annientamento. "Il Cristianesimo è una religione falsa, e quanto più qualcosa è veramente cristiana, tanto più è falsa."

Con l'andare del tempo, Daumer si fece devoto, fors'anche sinceramente, tanto che nel 1859 scrisse in prima persona la storia della sua "Conversione". Ma ciò che egli ancora nel Vormärz (non essendo ancora il portavoce del suo tempo, e quindi in modo del tutto inosservato) aveva sparato contro il Cristianesimo, e indirettamente contro tutte le religioni, si ricollega certamente, qua e là, alla "Antropologia" di Feuerbach, oltrepassando però in veemenza e fantasia (peraltro in maniera completamente ascientifica) lo stesso anticlericalismo dei francesi più estremisti.

A ben guardare, Daumer fa ritorno all'odio per i preti tipico del Medioevo, dal momento che ammannisce di nuovo l'ipotesi, in apparenza superata da gran tempo, dei "Tre impostori", non senza dotte guarnizioni di sostegno. In buona sostanza: un insostenibile sminuzzamento della storia. Riassumendo: il banchetto sacro dei primi cristiani non era che un sacrificio umano; vi si mangiava carne umana e si beveva sangue umano; di là nasceva il disprezzo dei Romani, peraltro così tolleranti, verso la setta dei "cristianisti"; e non solo fu la tarda Inquisizione ad introdurre i roghi alle streghe e i massacri degli ebrei, ma fin da principio il cristianesimo si pose come misticismo molochistico. Dal che derivò la cupa, mortifera e raccapricciante autodistruzione nei fanatici di codesta fede.

Tutto ciò (con altre follie di questo genere) si può leggere nei "*Geheimnisse des christlichen Altertums*" //Segreti dell'antichità cristiana// (1847) di Daumer; a chi si stupisce di siffatti traviamenti, vorrei ricordare che la "*Christliche Mystik*" //Misticismo cristiano// (1836-1842) di J. J. Goerres, inizialmente arcirivoluzionario, e più tardi ubbidiente clericale, è invero spaventosamente devota e osservante, ma nondimeno impregnata, sul piano della scienza religiosa, del medesimo spirito maligno. In seguito, nel periodo cattolico della sua vita, lo stesso Daumer non avrebbe sconfessato le sue elucubrazioni anticristiane; si limitò ad affermare che non era stata la Chiesa, bensì una setta ereticale, a celebrare la comunione in modo tanto orrendo.

Sappiamo quasi soltanto di una persona che ammirò questo libro di Daumer e ritenne, anzi sperò, che il Cristianesimo avrebbe ricevuto il colpo di grazia attraverso lo svelamento di quei segreti, tanto che l'edificio dell'inganno ne sarebbe crollato. Quest'uomo, comunque, era una persona straordinaria: Karl Marx, come ho avuto del resto modo di ricordare (p. 121).

Heinzen – Al pari di Daumer, fu un temperamento di combattente anche Karl Peter Heinzen (1809-1880), detto il "killer dei prìncipi", scaturito dal movimento politico del Vormärz, maturato prima del 1848. Durante la piccola rivoluzione tedesca, risultò generalmente evidente quanto forte – in rapporto alla religione – fosse stata l'influenza del solitario Feuerbach. Ora, per libri di almeno venti pagine, vi fu d'un tratto libertà dalla censura; in un libro siffatto, artificiosamente composto, (si faceva di tutto, allora, pur di mettere insieme il numero di 20 pagine) apparve un saggio di Heinzen, in cui si predicava nello stesso tempo ateismo e repubblicanesimo; e il saggio uscì poi anche in forma di volantino speciale.

"Che cos'è questo, cos'è un Dio, che io posso mettere a repentaglio negandolo, in aiuto del quale deve accorrere la polizia? Anche gli Dèi terreni si gloriano della loro rocciosa durata... Il mondo esiste dall'eternità." Non esiste creazione, vi sono soltanto mutazioni. Quelli che si chiamano panteisti sono parimenti ateisti; fanno solo come certi politici che elevano tutti i borghesi allo stato nobiliare, anziché abrogare la nobiltà. Non si dovrebbe dire "ateisti"; nessuno chiama infatti un essere vivente definendolo "non morto". Si dovrebbero chiamare meglio: uomini di mondo, umani, persone senza dio.

Heinzen ride del pensiero d'una sopravvivenza personale. "Annientate i vostri despoti, i vostri parroci, i vostri parassiti, le vostre sanguisughe, che vi rapinano l'intelletto e i mezzi di sussistenza, e avrete il cielo sulla terra." Heinzen è decisamente materialista e antimonarchico; però anche lui non vuole fermarsi alla negazione, preferendo richiamarsi al vantaggio positivo derivante dalla negazione di Dio. La cancellazione della superstizione è la madre della libertà dello spirito; in un mondo senza Dio ci sarà finalmente una morale umana, una coscienza pura, senza timore dei fantasmi.

Per la storia del movimento è notevole il fatto che Heinzen intenda istituire una repubblica democratica, con molto socialismo, ma senza un comunismo sovvertitore. Ancora più notevole, forse, il fatto che Ruge, il politico più esperto, fosse coinvolto in una violenta polemica, certo più personale che oggettiva, con Heinzen; si possono leggere le argomentazioni di Ruge in una appendice ai suoi "*Reden über Religion*" //Discorsi sulla religione//, qualora si nutra interesse per queste sgradevoli beghe domestiche. Agli occhi di Heinzen, il politico Ruge non era abbastanza radicale, né abbastanza materialista; Ruge discorre molto sensatamente di materialismo dogmatico, definendo se stesso come "idealista". In modo tale, per la verità, come se la qualifica di "idealista" fosse, perciò stesso, sinonimo di "onorato" o di "perbene".

HAECKEL – Sembra di fare un salto di oltre due generazioni, occupandoci ora, dopo il materialista del Vormärz, del "nostro" Haeckel; ma non è davvero un passo avanti, bensì sempre la solita solfa: rinunzia al rigoroso pensiero, per rabbia nei confronti dei teologi pigri od ostili al pensiero. Le empie deduzioni derivate dal pensiero evoluzionistico erano in Büchner soltanto aggiunte, quasi appendici del materialismo; in Haeckel, esse si espandevano fino a diventare, con crescente successo, una missione per la vita.

Ernst Haeckel (1834-1919) non è stato assolutamente un semplice fiancheggiatore. Si era reso famoso mediante lavori minuziosi sulla zoologia morfologica, portando a maturazione anche (a partire dal 1868) la teoria dell'evoluzione di Darwin in un sistema, formulando anzi perfino un pensiero basilare della storia naturale della creazione (un titolo insensatamente popolare) molto più acutamente dello stesso Darwin: la legge, fondamentale in biologia, della filogenesi. Sennonché, ancora prima della fine dell'Ottocento, lo prese il diavolo in corpo, tanto che volle fondare – se non proprio una nuova religione – certamente una nuova scuola filosofica, e per giunta una comunità di credenti (quella del Monismo), creando in effetti libri come "*Die Welträtsel*" //Gli enigmi del mondo// pubblicato in numerose ristampe, la cui tiratura non era mai stata raggiunta prima per un'opera scientifica.

Di Haeckel può valere in particolar modo ciò che ho dovuto dire poc'anzi con parole di plauso: forse era necessaria una testa così dura per aprire una breccia nei muri incrollabili del pregiudizio. Questo fatto, in ogni modo, non può essere sottaciuto: che la battaglia per Dio nel XIX secolo – e specialmente in Haeckel – si differenzia profondamente dalla medesima battaglia di epoche anteriori. Dai nominalisti del Medioevo fino ai deisti, agli enciclopedisti e agli illuministi, i negatori d'un potere soprannaturale erano stati, quasi ogni volta, le teste più acute e i cuori più ardimentosi, e avevano dato soddisfazione – essendo incompresi dalla stragrande maggioranza – proprio ai migliori delle rispettive epoche. Ciò si era lentamente mutato nel corso del Settecento, dato che il Terzo stato, diventato più libero grazie alla ricchezza, aveva imparato a leggere, aspettandosi dai deisti e dai panteisti un reale affrancamento dalla pressione spirituale della Chiesa.

Ma ora che Büchner e Haeckel prendevano la parola, senza correre più un vero pericolo per la propria incolumità, a dispetto della reazione politica ed ecclesiastica, ecco che ormai anche il Quarto Stato aveva imparato a leggere e, diventato anticlericale, si avventava su ogni fonte di conoscenza, per quanto torbida essa fosse. Le menti migliori del tempo non avevano dimenticato la critica gnoseologica di Hume o di Kant, avevano scoperto appunto l'ateismo

fondamentale di Schopenhauer, sorridendo di come Haeckel rimpastava un'inedita terminologia da filosofo dilettante. Haeckel, al vertice di questo decennio materialista, era proletario, nell'accezione buona e anche cattiva della parola. Che Dio fosse un mammifero gasiforme, incontrava gradimento, certo, ma non era neppure una battuta di buon conio: in effetti, l'espressione riguardava solamente il Dio della plebe, non il Dio del panteismo... e della Chiesa.

Al mio giudizio su Haeckel, in quanto filosofo d'incerta formazione, nonché sul suo torbido linguaggio, ho dato espressione piuttosto irriguardosa nel mio saggio "Monismo" (nel mio *Wörterbuch der Philosophie* II, p. 97 ss.), e non vorrei togliere né aggiungervi nient'altro; tranne forse il riconoscimento che, nel frattempo, il movimento monistico è diventato, grazie a Ostwald, molto più profondo, più serio e articolato. Sul che intendo ritornare tra poco.

L. Noack – Gli avversari clericali, o in ogni modo retrogradi, del materialismo, non riuscirono ad affermarsi contro la legittimazione unilateralmente scientifica (non filosofica) del suo metodo di ricerca; una critica più alta del materialismo poteva essere elaborata solo da liberi pensatori, che fossero esenti da pregiudizi, come gli scienziati e, oltre a ciò, critici nati della conoscenza. Ludwig Noack (1829-1889) dopo aver esordito come giovane hegeliano, fece ritorno al risorto Kant (che egli dichiarò peraltro empirista a pieno titolo), scivolando poi di libro in libro sempre più a sinistra, coltivando costantemente interessi teologici, con una netta predilezione per liberi pensatori e ateisti. Dal 1853 al 1855 pubblicò una non sempre autonoma "*Geschichte der Freidenker*" //Storia dei liberi pensatori// e, nel 1879, un utilissimo "Philosophiegeschichtliches Lexikon" //Dizionario di storia della filosofia//.

F. A. Lange – Ma mentre Noack, per poter raffrontare Kant coi materialisti, fece apparire il critico della ragione e i suoi postulati trascendentali senza troppa serietà – più imprecisamente di quanto faccia oggi la filosofia del "come se" di Vaihinger –, un autentico e libero alunno di Kant affilava già le armi per esercitare critica gnoseologica sul complesso del materialismo. Era Friedrich Albert Lange (1828-1875), del quale i manuali ufficiali amano passare sotto silenzio il fatto che, quantunque fosse un professore tedesco, divenne per giunta segretario della Camera di commercio, e persino editore. Si era giusto fatto un nome (nel 1865) tra i socialisti emergenti, con un libro sulla questione degli operai, allorché divenne famoso nel 1866 con la sua insuperabile "Storia del materialismo". Da quest'opera, sin da allora, già due generazioni hanno attinto insegnamento e stimoli; dopo un pluriennale silenzio degli specialisti, il libro

di Lange è stato pubblicato in molte edizioni, e dal 1905 anche in economiche edizioni popolari. Alla quinta edizione venne preposta per la prima volta, purtroppo, una sconcertante introduzione di Hermann Cohen.[34]

Semplicemente, non è vero che Lange fosse un nemico dei materialisti; assunse addirittura una difesa, non solo di Epicuro e di Gassendi, ma anche di La Mettrie e di Holbach, affermando in modo grandioso, e tuttavia giusto, la necessità del metodo materialistico per ogni esplorazione della natura, dimostrando solo – in maniera altrettanto convincente – che il Materialismo non può essere l'ultima parola d'una visione del mondo soddisfacente. Tuttavia, egli non ha nulla a che fare col tormentato idealismo etico di molti neokantiani, essendo il suo idealismo quello critico di tutti i grandi pensatori; per ciò Lange ha anche rettificato con superiore perspicacia un errore scolastico di Kant, consistente nel dedurre metafisicamente l'apriori. In generale, le sue deduzioni su Kant e il materialismo, nel primo capitolo del secondo volume, fanno parte del meglio che sia stato mai scritto sulla Critica del giudizio.

I pensieri di Lange sulla religione non vogliamo farceli deformare o rubare da nessun Cohen. Vero è che lo storiografo del materialismo (nemmeno lui, forse, ultimo della serie) ha voluto che la religione fosse ancora una volta mantenuta per il popolo, però ha subito soggiunto che la minaccia della libertà di pensiero da parte della Chiesa, l'inibizione ostinata del progresso, dovessero avere una

34. Gli amici e gli estimatori di F. A. Lange dovrebbero finalmente esigere che l'introduzione aberrante del celebre neokantiano non venga più premessa al bel libro del maestro; chi non può fare a meno delle argomentazioni di Cohen, che in quella premessa ha elogiato il libero Lange e se stesso, si atterrà all'edizione speciale esistente. Certo, noi abbiamo superato l'epoca in cui – 150 e più anni orsono – si osò dare alle stampe uno Spinoza, solo aggiungendo un avvertimento e un'attenuazione di Christian Wolff. E Cohen ha avuto, ai nostri giorni, assai minor valore di quanto avesse allora l'illuminista Wolff. Cohen si trova, di fronte al lavoro concettuale di Lange, come un segnavia puntato alla rovescia. Non nega affatto di non voler interpretare Lange, mettendo in mostra piuttosto la sua personale visione di principio; e questo è il suo idealismo retorico, ipocrita, guarnito con briciole di Platone, Kant e Hegel. Ammetto volentieri che Cohen, quarant'anni fa, scrisse qualcosa di buono sulla critica della conoscenza e sulla matematica; ma da Lange lo separa per sempre già il solo fatto che Lange ritiene impossibile ogni metafisica, valida solo come creazione concettuale, che lui in Kant ammira unicamente il critico della conoscenza, che interpreta la Critica della ragione in senso psicologico, mentre Cohen è un tardo epigono metafisico. A fronte della questione religiosa, Cohen si pone con miserevoli frasi fatte, naturalmente assai colte e moderne, con le opinioni d'un club protestante ebraico. A mo' di esempio: "L'etica deve accogliere l'idea di Dio nella sua didattica." Del tutto sconveniente è il fatto che Cohen colga l'occasione per fare propaganda ancora una volta per il Vecchio Testamento, risvegliando l'ombra di Lange contro l'antisemitismo. Il che non ha davvero nulla a che fare con la storia del materialismo. Temo comunque che di Cohen dovremo interessarci qui ancora una volta.

fine. "Se la religione si squaglia tutt'insieme con la paura superstiziosa, se ne cada senz'altro." Non si potrebbe pensare un livello così infimo della ragione che non fosse completamente sufficiente a riconoscere il nonsenso e l'assurdità dei dogmi.

Separazione fra Stato e Chiesa non è sufficiente; si richiede il primato dello Stato sulla Chiesa, separazione netta fra Stato e fede. Una teologia che non rinunci solennemente ad avere un suo diritto ai misteri, dovrà essere totalmente bandita dalle Università. Il vecchio Dio, indubbiamente, deve essere morto anche per Lange, quando dice: "In epoche siffatte (come di nuovo oggi) il materiale effimero, in cui i nostri progenitori coniarono il sublime e il divino, nel modo in cui essi furono appunto in grado di concepirlo, viene divorato dalle fiamme della critica, simile al corpo organico che, quando si spegne la scintilla vitale, soccombe al più generale dominio delle forze chimiche, e viene annientato nella forma avuta fino allora". Un nuovo slancio dell'ideale eleverà poi l'umanità ad un gradino più alto.

Un altro merito dev'essere evidenziato in gloria di Lange: i suoi scritti sono veramente comprensibili a tutti, nella misura consentita appunto dalla difficoltà delle ricerche. Solo pochi lettori sono in grado di stimare l'ingente lavoro che una siffatta traslazione nel linguaggio comune richiede, qualora nessun pensiero debba essere sacrificato. Büchner si era prefisso il medesimo obiettivo, ma non l'aveva raggiunto perché era una testa piatta (la testa dura contro le mura della Chiesa, con rispetto parlando); anche Lange voleva cancellare fino all'ultima traccia la cosiddetta forma esoterica della didattica, quella smania di far misteri, tipica della scuola, che teneva in magazzino una doppia verità: l'ateismo per la gente istruita, la fede per il popolo. Il socialista Lange si tenne lontano dalla plebe, eppure scrisse i suoi libri anche per ogni lavoratore che non temesse il faticoso cammino necessario per poterli comprendere.

Ostwald – L'opera fondamentale di Lange avrà ripercussioni su una nuova generazione, diventando determinante già nel superamento del miope "monismo" di osservanza haeckeliana, grazie al molto più profondo e, sul piano organizzativo, non meno dotato chimico Wilhelm Ostwald (nato nel 1853). Non anticipo nulla presentando, già qui, questo forte propugnatore della dottrina dell'energia; egli si pone infatti sullo stesso terreno dei materialisti nel decennio della sua nascita, ma ci ha offerto certamente cose di maggior valore di quanto abbiano dato i dogmatici, da Büchner a Haeckel.

Non mi è possibile addentrarmi nell'intera opera di Ostwald; il suo più recente e disincantato scritto, concernente le nostre problematiche, è il programma

"*Religion und Monismus*" //Religione e Monismo//; su poco più di cento paginette si mette insieme un catechismo su vita e morte, su scienza e morale, su storia e religione. Contro questo libretto propagandistico, non vorrei far valere la possibilità che – immediatamente prima della spaventosa Guerra Mondiale – il Monismo avrebbe prodotto la pace universale sulla terra; l'autore potrebbe obiettare che, ancora nel 1914, la verità del purificato monismo si stava affermando, ma non era ancora vittoriosa, non ancora operante. Piuttosto, col monismo di Ostwald e dei suoi numerosi seguaci, io devo confrontarmi diversamente, su un livello più basso di quanto abbia tentato in precedenza col concetto filosofico di monismo.

Monismo – Allora si trattava di presentare, sul piano critico del linguaggio, l'insostenibilità della parola d'ordine che, con una vuota parola, credeva di superare l'istinto dualistico, contrapponendo al dogma religioso il dogma materialistico di un'unica causa e di un'unica sostanza; io dovetti, allora, essere inflessibile contro Haeckel, agitatore del materialismo dogmatico, il darwinista troppo conseguente, che naufragava sempre miseramente, ogni qualvolta si perdeva nel labirinto della filosofia.

Qui ed ora, non devo più fare i conti con l'analisi dei concetti, bensì col più modesto compito storico: quale aspetto ha assunto l'ateismo nel presente, quale forma trova oggi un mezzo filosofo (e capopopolo per intero) buona per il suo catechismo, che possa e debba soddisfare il bisogno di migliaia, o forse di centinaia di migliaia di persone? Si aggiunga il fatto che Ostwald, avendo assunto da alcuni anni la direzione del "*Deutscher Monistenbund*" //Lega dei Monisti tedeschi// (1906), per il bene di codesta associazione è appunto – come s'è detto – un intelletto migliore e un politico più lungimirante di quanto Haeckel sia mai stato: più sobrio, meno vanitoso.

Storicamente, la Lega dei Monisti è diventata una potenza che, se deve avere successo contro una Chiesa di Stato, deve essere organizzata politicamente come ogni altro potere; e quindi va benissimo che la guida d'una tale *ecclesia militans* non sia un pensatore appartato dal mondo, bensì un comunicatore duttile, comprensibile a tutti, a mio avviso anche sulla base di luoghi comuni, come qualsiasi altro principe clericale. In quanto filosofo dell'energetica e dell'imperativo energetico, Ostwald sfida la critica; nella sua qualità di agitatore della Lega dei Monisti, svolge egregiamente la sua missione.

Il suo catechismo "Religione e monismo" va dunque giudicato come scritto politico, pensato da uomo di Stato. Esso muove dal principio che il Cristianesimo, dopo aver prodotto in passato frutti significativi, è diventato nel presente

inadeguato per la morale e per la vita. L'accenno ai Buddisti, che pare stiano sul terreno d'una Weltanschauung scientifica o monistica, ed inoltre il riferimento alla statistica, secondo la quale le persone che restano al di fuori d'una Chiesa sarebbero le persone migliori, mi sembra tuttavia assai inquietante; eppure non si può negare che la grande ondata socialdemocratica degli ultimi decenni si prefigga di rinnovare il mondo senza cristianesimo, sostenendo "che la Chiesa fallisce in tutte le situazioni, e non può più appagare, in nessun luogo e in nessun modo, il bisogno culturale dell'umanità" (p. 26).

La Chiesa dovrà essere sostituita dalla Scienza; e la scienza (che per altri aspetti viene posta come sinonimo del monismo) possiede oramai la forza unificante che mancava naturalmente alla vecchia Chiesa. "Mentre le religioni conducono ad una sempre più ampia separazione delle Chiese, e mai alla loro unificazione, con la Scienza avviene il contrario: essa porta irresistibilmente ad una definitiva grande sintesi." (p. 29) A ragione si ricorda che il protestantesimo liberale, che rende la sua religione un'esperienza vissuta dell'esperienza interiore, o un sentimento (però non abbandona la fede in un padre amorevole che sta in cielo), è una mezza verità: qui la religione diventa un evento personale, per la verità una faccenda privata, perdendo così la forza di coesione e di formazione comunitaria. Problematica, per me, resta solo la questione se il Monismo avrebbe una forza creatrice di comunità ancora minore qualora esso, coi suoi dogmi materialistici, non venisse incontro ai poveri di spirito.

Monismo e pace – Dopo un vago e fuorviante richiamo alla suddivisione di Comte nelle epoche teologica, metafisica e positivistica, Ostwald constata con precisione che in Germania la scienza della natura è pervenuta ormai al più maturo terzo stadio, la filosofia solo al secondo, mentre la scuola viene trattenuta ancora al primo stadio. (Sullo stravagante, effimero ghiribizzo di Ostwald di elevare al terzo stadio tutta l'epoca contemporanea tramite una lingua ausiliaria internazionale, e precisamente per mezzo della lingua artificiale Ido, eviterei di dire la mia opinione: il Medioevo, col suo latino, possedette già un *volapük* [lingua artificiale ausiliaria, al pari di Ido ed esperanto, N.d.T.] di questo genere, eppure restò sul gradino più basso nello studio della natura e nella filosofia.)

Il Monismo vuole dunque lasciare svanire a poco a poco tutte le religioni, con le relative forme clericali, surrogandole con un'organizzazione scientifica. Ecco porsi ora la questione psicologica: può il monismo soddisfare un certo bisogno di agio e serenità? È opportuno che "al popolo sia conservata la religione"? Le rivoluzioni, che erano rivolte contro le religioni, sono state sempre

negatrici, distruttive; non solo i devoti, anche gli spiriti liberi desiderano (forse in momenti di metafisica arretratezza) un qualsivoglia principio edificante, idee unificanti contro il rischio del disfacimento. È il momento in cui Ostwald intona un peana in gloria del Monismo. La scienza monistica, a causa della sua intelligenza nel dominio delle leggi naturali, per la sua sottomissione alla logica, avrebbe una vincolante tendenza a limitare la libertà o l'arbitrio della configurazione del mondo, garantendo, sotto il dominio delle leggi naturali, un massimo di gioia di vivere con un minimo di sacrifici e di rinunzie.

"Grazie alla Scienza, l'umanità viene mantenuta nell'ordine, in obbedienza e disciplina, in modo straordinariamente molto più efficace e radicale di quanto la Chiesa abbia mai potuto anche nelle sue epoche migliori." (p. 69). La scienza viene definita il nuovo principio di salvezza; essa spiana la via per realizzare la pace sulla terra; il Cristianesimo ha causato carneficine, in serie quasi ininterrotta, laddove mai fu condotta una guerra a cagione della scienza. (Sicuramente non a causa dell'economia politica, ma forse sì a causa di questioni economiche, la cui conoscenza si chiama economia politica)

Ostwald non conta, manifestamente, di guadagnarsi il favore della Chiesa stessa per le aspirazioni del suo gruppo; è assai lontano dal fatale errore d'un Leibniz che – duecento anni prima – aveva fatto sacrifici spirituali per conciliare tra loro, ubbidendo ai voleri dei prìncipi, Cattolicesimo con Protestantesimo, o quantomeno le dottrine di Lutero e di Calvino. Ma anche Ostwald si gira e rigira senza fine, allo scopo di raccomandare il Monismo aconfessionale (in funzione di più recente surrogato della religione), tanto alle autorità impaurite, quanto ai non meno timorosi liberi pensatori. Se non sussistesse questa intenzione, sarebbe assolutamente inspiegabile tutta la fatica che si spreca per dimostrare che la scienza monistica sarebbe in grado di assumere (alla stessa maniera della vecchia Chiesa) la suprema amministrazione dello spirito, essendo capace di esaudire gli scopi sociali della religione, appagando insieme il desiderio popolare di tranquillità. Qui, ancora una volta, un buon fine dovrebbe santificare i mezzi del piccolo ripiegamento: chi si è affrancato appieno da una vecchia religione, preferisce trovare appagamento nella perfetta rassegnazione piuttosto che in un surrogato.

Nel Medioevo tutta quanta la vita spirituale si manifestava appieno nella Chiesa, perché per l'individuo, al di fuori della Chiesa, non esisteva alcuna possibilità di acquisire un qualsiasi sapere; ciò che Ostwald colloca come traguardo del nostro tempo – la creazione d'una unificazione e direzione internazionale di ogni attività scientifica – va di gran lunga oltre tutti gli obiettivi che la Chiesa poteva e voleva porsi in passato; e non è più un surrogato della trascorsa unità

ecclesiale, ma diventerà per la prima volta una unione spirituale.

Calcolo delle probabilità – Non nella *Chiesa*, che quasi sempre si accordava con gli oppressori del popolo, erano insiti i germi di azioni sociali, bensì soltanto nel Vangelo, che insegnava la comune qualità di figli di Dio; ma anche quei germi vennero soffocati, inizialmente mediante l'attesa del nuovo Regno, successivamente mediante il carattere trascendente, rafforzando la natura oltremondana di tutte le aspettative e delle promesse. Qualunque cosa la Scienza applicata produca o intenda produrre, al fine di migliorare la situazione sociale degli uomini, non sarà un semplice surrogato del carattere popolare, puramente teorico, della Chiesa tradizionale.

Già l'affermazione che il Monismo possa soddisfare esigenze spirituali, quindi anche il bisogno metafisico, è illusione, inganno o autoinganno. Certamente vi sono religioni relativamente povere di sentimento, rappresentate in particolare dal calvinismo, rispetto al cattolicesimo; nondimeno l'infantile anelito di appartenenza ad un "Padre che sta nei cieli" viene appagato anche là dove questo padre viene raffigurato come un signore e un giudice assai inclemente. Devo ammettere che l'uomo religioso conosce sentimenti di felicità per i quali il Monismo non può offrire alcun succedaneo; sembra a me che la questione si ponga solo in questi termini: la Scienza dura e pura (di per sé fredda e senza affetti), è in grado di far presagire, di dare ad intendere ai suoi seguaci, analoghi sentimenti di felicità, sia pure nella più benevola intenzione?

Vorrei mettere in evidenza la differenza degli stati d'animo sulla base d'un esempio che non è così meschino come potrebbe sembrare di primo acchito. Anche il devoto pensatore Pascal fece appello per la raccomandazione della fede – erroneamente – al calcolo delle probabilità. Chi gioca al lotto e non conosce per niente le condizioni delle leggi naturali del caso per lui più vantaggioso, chi inoltre con ottimistica immaginazione confida nella propria fortuna, ripromettendosi con sicurezza un colpo grosso, ebbene, costui gode inconfutabilmente un invidiabile sentimento nel costruire castelli in aria; chi conosce le leggi del calcolo delle probabilità, quindi la probabilità estremamente bassa di un grosso colpo, e chi per di più è per propria indole incline al pessimismo, costui non possiede questo senso di felicità, e fa bene a non partecipare affatto al gioco della lotteria. In questo esempio, ho aggiunto di proposito la diversità tra ottimismo e pessimismo, in quanto essa gioca probabilmente un ruolo determinante anche nella fede nell'aldilà. Chi si aspetta la salvezza del mondo dal monismo, è anch'egli un ottimista; la Scienza, con cui il monismo ama molto identificarsi, di siffatti stati d'animo conosce tanto poco quanto l'arido calcolo

delle probabilità.

Ostwald vede nel monismo un risarcimento della religione, anche nel fatto che la comprensione del decorso naturalistico della vita, delle sue leggi naturali, rende facili e gradevoli l'invecchiamento e la morte; nel fatto che l'interpretazione della nascita e del matrimonio si può usare perlomeno altrettanto bene quanto un dogma, facendo in breve diventare istintive le più nobili emozioni umane. Segnatamente nell'antitesi con le paure delle eterne punizioni dell'inferno, Ostwald elogia la serena, pacifica conclusione della vita del monista, che non crede in una sopravvivenza.

"Così opera il pensiero di essere solo una goccia nella ruota del mulino della vita: una goccia destinata ad affondare, una volta compiuto il suo corso, nella marea degli elementi indifferenziati, con effetti non tanto sconsolati e deprimenti, quanto piuttosto rischiaranti e rasserenanti sull'esistenza stessa. Simile alla prospettiva di un sonno profondo e senza sogni, nella luce crepuscolare d'una lunga giornata, che è stata ricca di dolore, di lavoro e di felicità." (p. 105). Parole così pregne di rassegnazione dimostrano che Ostwald ha ritrovato il cammino verso la saggezza che, prima dei turbolenti materialisti del Vormärz, aveva insegnato Goethe e, prima di Goethe, Spinoza.

10. La Giovane Germania – Anno 1848 – Da Gutzkow a Keller

Soltanto duecento anni all'incirca dopo la nuova Francia, si ebbe finalmente anche una nuova, giovane Germania. Lo sviluppo del materialismo nel corso del XIX secolo non ci ha lasciati liberi, fino a quando, d'un tratto, fummo costretti a nominare uno scritto apparso addirittura nel primo anno della Guerra Mondiale. È tempo di riannodare il filo storico, facendo ritorno ai polemisti del Vormärz, agli anni anteriori al 1848. Ora tocca ai poeti, o in qualche modo agli scrittori, che si erano impossessati del trono della poesia.

La Giovane Europa – La "Giovane Europa" fu, senza dubbio, un fenomeno puramente politico, del resto anche internazionale; l'eccellente agitatore italiano Giuseppe Mazzini (1805-1872), che presto verrà considerato uno straordinario uomo di Stato (dal momento che la Carta d'Europa, nell'anno 1918, è stata mutata sulla base delle sue profezie), aveva fondato – dopo la rivoluzione di Luglio (1831) – una specie di società segreta repubblicana la "Giovane Europa", da cui "*la Giovine Italia*" [in it. nel testo, N.d.T.], "la Giovane Germania", eccetera, rappresentavano soltanto delle filiazioni.

Il concetto della poetica e giornalistica "Giovane Germania", in cui si riunivano nuovi talenti (come Gutzkow, Laube), ebbe il suo nome, quasi casualmente, dalle parole di dedica delle "*Ästhetische Feldzüge*" //Campagne estetiche// (1834) di Wienbarg, abbraccia un'assai vaga rappresentazione, e non è assolutamente identificabile con la "Giovane Germania" mazziniana, d'ispirazione repubblicana, che delimitò la sua attività, chiassosa ed effimera, entro i confini della Svizzera tedesca. Ma quanti fili intercorressero tra la "Giovane Germania" politica e quella letteraria, non lo sapremo mai con precisione, perché gli atti dei processi furono distrutti dal Bundestag tedesco (per ordine di Schmerling).

Udiremo presto come il re di Prussia, il vecchio Federico Guglielmo III, totalmente alieno da ogni spiritualità, e per dir poco indifferente sul piano letterario, venne aizzato a prendere posizione contro la "Giovane Germania" e, al tempo stesso, contro le idee – ritenute ostili alla religione – di Hegel, scomparso poco prima. Intanto, vorrei cercare di rettificare alcuni tratti dell'immagine che sia-

mo stati avvezzi a costruirci di questo gruppo di scrittori tedeschi: lineamenti falsi, disegnati dagli storiografi più noti, tracciati da politici non meno che da germanisti.

I Sybel e i Treitschke giuravano sul dogma di Bismarck, e facevano tutto il possibile per rendere disprezzabili gli "Ebrei" (nella "Giovane Germania" vera e propria non c'era un solo ebreo), quegli ebrei che sognavano l'unificazione democratica della Germania; Georg Brandes, da parte sua, di sentimenti assolutamente democratici, aveva troppo poco interesse per la Germania, per poter apprezzare a dovere gli intellettuali della cerchia di Gutzkow; ed infine Julian Schmidt – un rappresentante ufficiale dei nuovi "realisti" Freytag, Auerbach e Ludwig – oltraggiava il presunto idealista Gutzkow, perché il caparbio Schmidt non vedeva come questi ispirati allo Sturm und Drang della "Giovane Germania" – quasi esattamente come sessant'anni prima i grandi dello "Sturm und Drang" settecentesco – stessero elaborando un naturalismo dell'arte poetica nella forma e nel contenuto; solo che, purtroppo, non erano ragazzi della caratura del giovane Goethe.

Ebbene, questa nuova generazione si era formata sicuramente su Heine e Börne, ispirandosi direttamente alla Francia; guardando, sul piano giornalistico, alla passionalità di Börne, sul piano poetico (cioè nell'ardita esaltazione del libero amore) guardando maggiormente a Heine. Ma anche se Heine sapeva all'occasione cogliere il vantaggio che gli concedeva il seguito dei più giovani di allora, tuttavia egli non apparteneva alla nuova scuola, trovandosi separato da essa sia dalla sua età alquanto maggiore, sia dalla sua fama ormai consolidata di poeta.

Fu un'infame ipocrisia delle autorità il fatto che esse – quando iniziò la persecuzione della "Giovane Germania" – collocassero il nome di Heine in testa alla lista di quelli che si voleva annientare. Allo spregiudicato Metternich interessava soltanto di colpire gli oppositori della monarchia; sembrava tuttavia più vantaggioso presentarsi come difensori della religione e della moralità; e siccome, da avversario della religione e del costume, nessuno in Germania era così noto e "malfamato" quanto Heine, sembrò comodo (contraddicendo tutti i concetti giuridici), lasciar soffrire la nuova scuola sotto il pregiudizio che i delatori avevano suscitato e già da tempo alimentato contro Heine. Tanto meglio se la mostruosa decisione del Bundesrat riduceva al silenzio, per l'avvenire, anche il temuto Heine.

Certamente, l'"aristocratico" poeta Heine e il politico "democratico" Börne da un lato (quei due già famosi ebrei che si odiavano reciprocamente a morte), e i debuttanti della Giovane Germania dall'altro, si trovarono peraltro uniti

nella rabbia contro la reazione clericale dell'epoca, che aveva avuto inizio con la Santa Alleanza e che, dopo la Rivoluzione di Luglio, tremava per il risvegliarsi dello spirito del 1793. Ma nella questione decisiva non si sarebbe potuto non vedere un conflitto tra i più vecchi e i più giovani.

Come abbiamo già appreso, Heine fu direttamente e indirettamente un discepolo di Hegel; si richiamò infatti a Hegel allorché presentò ai Francesi l'ateismo come la grande filosofia della Germania, e si richiamò nuovamente al soprannaturalismo (se non ad Hegel stesso) quando - ammalato e fisicamente disfatto - il poeta fece ritorno ad una qualche divinità. La Giovane Germania viveva però, col suo ateismo, ancora nel magico incantesimo verbale dei giovani Hegeliani, usava la loro terminologia, ma era essenzialmente molto più dipendente dal sansimonismo francese, d'ispirazione socialistica (da cui proveniva certamente anche Heine), e al tempo stesso già dal materialismo non ancora sopito del Settecento che - inizialmente in Laube - avrebbe condotto ad un naturalismo, o realismo, nella letteratura. Ciò che s'intende sotto la connotazione poco amichevole di "moda hegeliana", risultò superato nella Giovane Germania, quasi subito dopo la morte di Hegel.

Fu difatti una nuova e intenzionale infamia degli oscurantisti il fatto che essi mettessero la "Wally" di Gutzkow sul conto dell'odiato Hegel. Fin da allora si andò mormorando che il re di Prussia, uomo del tutto incolto, si fosse personalmente impegnato per una persecuzione di quel libro. Oggi sappiamo, grazie a Johannes Proelß (p. 633 ss.), per quale via e con quali mezzi gli ipocriti clericali si insinuarono nella mente del re. La delazione letteraria era stata opera di Menzel, quella politica e clericale fu procacciata dal teologo fanatico Hengstenberg, l'arretratissimo avversario di qualsiasi uso della ragione, nella sua "*Evangelische Kirchenzeitung*", periodico assai influente, traboccante di dottrinale erudizione. Già prima di Menzel, Hengstenberg aveva intrapreso la lotta contro Heine e contro la Giovane Germania, con la tendenza a rendere la libertà d'insegnamento (per la quale Menzel si era sempre impegnato) responsabile delle impertinenze temerarie dei giovani. Fa pensare, del resto, che questo Hengstenberg e il francofobo Menzel fossero amici intimi. Sta di fatto che nella "Kirchenzeitung" //Giornale ecclesiastico// vennero denunziati allo Stato prussiano, in successione, Heine, Mundt e Gutzkow. In virtù del suo spirito prussiano e del suo grande dinamismo, Gutzkow era ormai diventato sotto molti aspetti il capofila della giovane generazione.

GUTZKOW - In Inghilterra, Francia e Germania, si riconoscevano spesso, quali guide della battaglia per il rischiaramento, pensatori di secondo o terz'ordine

che non possedevano la forza filosofica di indirizzare la loro scepsi contro i limiti del pensiero, e neppure la forza poetica di configurarla nel senso della tendenza. Di conseguenza, si potrà giudicare inferiore la poesia di Karl Gutzkow (ma io ritengo che venga sottovalutato), e tuttavia egli resta – proprio per l'epoca successiva alla Rivoluzione di Luglio – il più consapevole, più coraggioso e più spiritualmente dinamico portavoce delle libertà che, in quel tempo, furono definite come emancipazioni; con la sua penna, Gutzkow lottò per l'emancipazione della donna e della sensualità, della borghesia e degli ebrei e, non da ultimo, per un'emancipazione da Dio.

Karl Gutzkow (1811-1878) era ancora giovanissimo quando, molto prima di pubblicare i suoi scritti migliori, divenne non il capo riconosciuto, è vero, ma pur sempre la guida politica, giornalistica, talvolta solo come direttore editoriale della Giovine Germania. Lo Stato federale, a cui egli in quanto berlinese apparteneva per nascita – ossia il regno di Prussia, "quella ammirata espressione per il realmente esistente" –, Gutzkow l'aveva già in diversi modi offeso col suo libero pensiero, facendo insorgere il ceto clericale (i chierici definiti "pettinati con la riga") per mezzo di pezzi giornalistici, quando nel 1835 il giovane appena ventiquattrenne scatenò la bufera degli uomini di Stato (che poi erano solo poliziotti), contro di sé e contro la Giovine Germania.

"*Wally*" – Tutto accadde per le conseguenze del suo breve romanzo "*Wally die Zweiflerin*" //Wally la dubbiosa//, compresso nelle dimensioni coatte di venti pagine soltanto, grazie ad una costosissima applicazione tipografica, per renderlo in tal modo inattaccabile dalla censura. Il romanzo, che ci riguarda per la sua tendenza e per le sue immediate ripercussioni, costituì un tentativo di superare con mezzi inadeguati i goethiani "Dolori del giovane Werther". L'eroina protagonista è una donna che si consuma in una passione insensata per un uomo arido di sentimenti; lei è profondamente religiosa, ma senza una religione positiva, diventa instabile, e finisce per togliersi la vita. I problemi della sensualità, del dubbio religioso e del suicidio, vengono trattati molto acutamente in dialoghi, in diari, e in una trattazione, che costituisce il pezzo principale; la trama è male inventata, fin quasi ai limiti d'una involontaria comicità: ad esempio quando lo scettico sostiene cinque duelli in un solo giorno, come pure nell'episodio del tamburino spettrale. Ricordiamoci in ogni modo delle circostanze dell'epoca, che indussero il giovane scrittore a fare del dubbio religioso il motivo d'un poemetto, rappresentando una donna quale vittima d'un dubbio.

Che David Strauß avrebbe pubblicato in quello stesso anno 1835 la sua

metafisico-razionalistica "Vita di Gesù", Gutzkow non poteva ancora saperlo, mentre buttava giù in tre settimane la sua "Wally"; anche se Gutzkow era un poligrafo, seguiva attentamente le più recenti eresie religiose, essendo in procinto di intervenire in codeste diatribe mediante un estratto dai "Frammenti di Wolfenbüttel".

Alla giovane Europa, alla Giovane Germania, quella creazione sembrò che fosse subentrata al posto della fede, quasi fosse il Faust di Goethe al posto dei Vangeli. Anche Gutzkow non partiva dalla teologia, bensì dalla letteratura. Fu ispirato dalla francese Georg Sand, in particolare dal suo faustiano romanzo "Lelia". E poi vi furono insieme, in quel caldo anno 1834 - benedetto da lauti raccolti e da tanti ardimenti -, tre avvenimenti letterari che sembrarono annunciare come anche in Germania, dove fino allora la lettura del Faust era vietata a tutte le fanciulle, si andasse risvegliando la nuova immagine della donna.

In quello straordinario anno 1834 (teatro dell'azione era Berlino, addirittura lo stesso quartiere di Berlino, e Proelß ha rimarcato questa circostanza nel suo "La Giovane Germania"), Varnhagen scrisse la prefazione al libro della Rahel, Bettina Brentano compose l'introduzione al suo Carteggio con Goethe (filologicamente impreciso, eppure così autentico e bello), e Charlotte Stieglitz si trafisse il cuore col pugnale.

Sarebbe il solito autoinganno della storia letteraria edificante se volessi qui scoprire un pensiero unitario nelle fonti, a fronte d'uno scritto che non possiede una unità. "Wally la dubbiosa" non è un'opera pienamente creativa; e le tre donne (eccetto alcune altre, tra cui una ragazza che Gutzkow amava) che avevano ispirato il poeta, non devono essere ridotte alla stessa formula. Nemmeno il libero pensiero, in fatto di religione, era comune a tutte. Bettina Brentano annunciò la panteistica religiosità non cristiana dell'"ultimo pagano", Rahel Varnhagen scaturiva dalla cerchia degli ebrei berlinesi illuminati, e fu indifferentista.[35]

Charlotte Stieglitz aveva mantenuto, dai suoi anni di adolescente, un'inclinazione al pietismo. Significativamente, all'epoca del suo furore delatorio, Menzel rivolgeva i suoi attacchi anche contro Bettina, Rahel e Charlotte. In un solo punto, certo, in quello che doveva rappresentare la catastrofe nella favola del

35. L'influsso dell'areligiosa Rahel e del suo realmente cinico consorte (dietro formalismi cortigiani) Varnhagen non può essere sopravvalutato facilmente; con loro due la società berlinese divenne così "sfacciata", come la trovò Goethe. Fu più che un'emancipazione meramente teorica dei sensi; fu gioia pura, immanente, senza Dio, ogni qualvolta Rahel, con sempre nuove espressioni, conclude le sue lettere con la non cristiana formula di beatificazione: "Siate lodati, amati sensi!"

romanzo, c'era una certa concordia fra le tre donne: nel quesito se il suicidio fosse consentito, o se fosse addirittura eroico. Bettina Brentano, la "bimba" di Goethe, del creatore di Werther e di Ottilia, era per la verità troppo sana e vitale per non parlare di suicidio come d'una impertinenza e d'una debolezza; eppure lei aveva scritto il libro sulla sua amica, la Günderode, morta appunto suicida. Rahel Varnhagen aveva giustificato senza alcuna riserva la morte volontaria: "Non mi piace che le persone sventurate soffrano fino alla feccia".

Così scrisse dopo il suicidio del suo amico Heinrich von Kleist; e la bontà divina non avrà certo toccato la sua fine in seguito ad un colpo di pistola: "Sono contenta che il mio nobile amico non abbia tollerato condizioni indegne." Analogamente, essa aveva lodato già la morte in battaglia dell'altro amico, il principe Luigi Ferdinando, come una morte libera e volontaria: un suicidio che che egli aveva *cercato*. Per di più, Charlotte aveva compiuto il gesto, anziché arzigogolarci sopra o scriverne in qualche modo; sulla sua tomba, il pastore aveva cianciato macchinalmente, usando i soliti schemi, sullo smarrimento d'un animo malato. Già allora, inoltre, si mise in intima relazione il gesto di Charlotte con le eresie di Rahel riguardanti il suicidio.

Da ottant'anni ad oggi [circa 1922, N.d.T.], il gesto di Charlotte è stato decantato più volte come un sublime sacrificio per l'amato consorte: il poetastro Stieglitz, bibliotecario e docente. Quella leggenda, a dispetto di tutte le testimonianze, si è conservata fino ai nostri giorni. La leggenda era stata diffusa da Theodor Mundt, membro della Giovane Germania, amico di famiglia dei coniugi Stieglitz, l'uomo che aveva amato appassionatamente la sventurata Charlotte; Mundt consolidò questa leggenda per impreziosire la sua amica con la corona del martirio, forse anche nella sincera intenzione di ricavare dalla morte della moglie il meglio possibile per il "vedovo". In verità, il matrimonio di Charlotte dev'essere stato un altro martirio: l'unione d'una donna spiritualmente non eccellente, ma ambiziosa, piena d'anima e di carattere, con un filisteo saccente, ordinario, e pieno di sé.

Lo storico della letteratura deve accontentarsi di congetture; forse Ibsen, il poeta di "Nora" e di "Hedda Gabler", avrebbe saputo districare la psicologia di questo matrimonio. Narrando come la sognante ragazza si fidanzasse con lo studente Stieglitz, al quale i suoi amici presagivano un grande avvenire di poeta; come questa sposa guardasse umilmente al suo Heinrich, attendendo cinque anni fino a che lui desse il suo esame di Stato, ottenesse un impiego e potesse sposarla; come egli, oralmente e per lettera, le rinfacciasse con leggiadre parole il sacrificio che faceva per lei; come egli, insoddisfatto del suo mestiere, e insoddisfacente nelle sue prestazioni di scrittore, per giunta fisicamente cagionevole,

le accollasse la colpa della sua vita fallimentare, diventando ogni giorno più insopportabile; eppoi come Charlotte dovesse maturare la convinzione di essere un peso per lui, e come egli, quasi criminosamente, cercasse di rafforzarla in queste idee; come ella, nella sua bontà e nel suo amore, giacché si riteneva inguaribile, pervenisse alla decisione di morire con un solo colpo, invece di prolungare il vicendevole supplizio. Il suo toccante, amorevole commiato non contiene una sola parola, con cui si possa rafforzare la leggenda di Mundt. Solo che si legga nella giusta maniera. Ella non fa rimproveri; perché nell'infelicità risiede spesso una strana benedizione: che tutto andrà poi molto meglio. Ecco una povera donna che non può sopportare più a lungo la vita e che, persino nella morte, è troppo benevolente per turbare la menzogna vitale di suo marito.

Poco dopo, Gutzkow scrisse in un articolo di giornale: "Dalla morte del giovane Jerusalem, e dall'assassinio di George Sand, in Germania non è accaduto nulla di più emozionante della morte della moglie del poeta Heinrich Stieglitz. Chi avesse il genio di Goethe, chi potrebbe sopportare che si parli di imitazione, potrebbe qui fornire un riscontro al Werther." Credette probabilmente lui stesso, in seguito, che il suo romanzo "Wally" potesse fare da contraltare al Werther, difendendo il proprio lavoro giovanile, da uomo maturo, dalle obiezioni estetiche; ma si trattava solo d'una serie di cattivi frammenti novellistici, scritti intorno ad una trattazione filosofico-religiosa. Credo mi sia lecito attenermi alla ristampa del 1852, giacché l'autore vi assicura, nella prefazione, di avere ripubblicato il *corpus delicti* per la comodità dei curiosi, e di "avere modificato solo poche cose non essenziali". Qui, di nuovo, Gutzkow dichiara la morte di Charlotte come il movente del suo libro; sembra ritenersi un precursore di Ruge e di Feuerbach, mescolando confusamente (nella prefazione quasi ancora di più che nel romanzo), gli stili di Jean Paul e di George Sand, di Heine e di Börne.

La trama vera e propria non è degna d'una esposizione dettagliata: Wally contrae qualcosa come uno sposalizio simbolico spirituale (il *matrimonium* non è né *ratum* né *consumatum* né *consecratum*) con l'indifferente scettico Cesare; ella gli resta fedele e sposa un canagliesco diplomatico italiano; vive a Parigi e tollera cose orrende; Cesare la rapisce e provano a convivere; una ricca ebrea si mette in mezzo, e Cesare la sposa; Wally non può vivere oltre senza religione e senza lo spregiudicato Cesare, e si trafigge il petto con un pugnale. Il "Werther" di Goethe si chiude con le parole "Gli operai lo trasportarono. Nessun religioso lo accompagnò." Il contraltare di Gutzkow si chiude in modo tendenzioso: "Ella venne sepolta con un cerimonia sfarzosa. Gli astanti intorno alla bara non compiansero lei, bensì la sua giovinezza."

ATTACCO ALLA CHIESA – Ma la mentalità laica, secondo cui non si compiange una donna suicida, era solo una tendenza accessoria del romanzo. Il fatto principale rimase l'attacco alla Chiesa. Che Gutzkow negasse poco tempo dopo (nel suo "*Appellation an den gesunden Menschenverstand*" //Appello al comune buon senso//), di avere offeso lo Stato o la Chiesa, che affermasse di volere in quel modo rappresentare la fede, come aveva descritto nella Wally il dubbio, e che addirittura, per ingraziarsi i giudici, estorcesse alcuni modi di dire (per esempio delle lacrime che sgorgano al suono dell'organo, dei moribondi che baciano l'effigie del salvatore con labbra esangui), non gli sarà rimproverato da nessuno che abbia osservato un'analoga prudenza in quasi tutti i liberi pensatori del passato.

Su questa lotta tra il delatore Menzel e il giornalista Gutzkow tornerò a parlare più in dettaglio. Peggiore della conscia precauzione del minacciato Gutzkow mi sembra la confusa prudenza con cui aveva rappresentato la sua eroina già nella composizione del romanzo; come se volesse assicurarsi delle circostanze attenuanti. Ma questa scarsa chiarezza non è per l'appunto (stavo per dire quasi "purtroppo") una simulazione, non è mendacità. Ciò che oggi a noi dà ai nervi, appena tre generazioni dopo, non solo nella "Wally", ma altresì nell'ateistico gioco religioso di Heine, era in quel tempo appunto l'ideale confuso che – sotto il nome di Sansimonismo – inebriava i migliori cervelli e i cuori più ingenui della giovane Europa: la libera reazione degli amici del popolo contro il razionalismo della grande Rivoluzione, e contro l'ebbrezza di sangue dell'epopea bellica napoleonica. La reazione dispotica della Santa Alleanza mirava alla Restaurazione, cioè ad un ritorno alla Chiesa e allo Stato del Medioevo.

Questa libera reazione non era del tutto esente da un romanticismo medievaleggiante, ma tutto doveva acquistare forme nuove: religione, nazionalità, società. Abbiamo già visto come questo movimento liberal-reazionario del sansimonismo si fosse disciolto in Francia, risolvendosi nel Socialismo vero e proprio, nel desiderio struggente per un Cattolicesimo riformato, tale da far felice il popolo, e come entrambe le correnti confluissero negli ultimi traguardi del positivismo. Ci resta ancora da vedere come i governi tedeschi (vale a dire gli agenti di Metternich) perseguitassero e aizzassero la Giovane Germania, in quanto ebbero sentore del rapporto esistente tra le aspirazioni politiche, sociali e letterarie della Giovine Europa.

Un giocare col concetto di Dio, e col compito d'una rifondazione religiosa, era dunque nell'aria, e può quindi, nel giovane Gutzkow, sorprendere tanto meno in quanto egli, in anni maturi, riprese la fantasticheria d'un papa liberale e sociale nel grande romanzo "*Der Zauberer von Rom*" //Il mago di Roma//.

Teniamo saldo, per il nostro scopo, quest'unico principio: Wally è una scettica, ma noi dovremmo immaginarcela come una natura profondamente religiosa. Ogni qualvolta, seppure in tono conversevole, si toccano questioni di fede, le lacrime di Wally sgorgano "dall'acquasantiera d'una chiesa invisibile. In nessun luogo la divinità è più vicina di dove un cuore dubita di essa. Wally era infelice quando pensava alla fede della sua infanzia". I peggiori sospetti, che avrebbero portato presto alla persecuzione del libro, potevano essere supportati probabilmente con buon diritto da un acuto accusatore; ma per il modo in cui Wally era descritta da Gutzkow, il suo sentimento era di disperazione, piuttosto che di dubbio in Dio; e non c'è traccia di sana sensualità: il suo matrimonio di coscienza con Cesare è concubinato, ma del tutto platonico. "Ella soffriva d'un tic religioso, d'una malattia che si manifestava più in frettolosa curiosità che in lungo dolore."

Era in realtà una malattia metafisica. Nel diario di lei (Gutzkow lo scrisse secondo il modello di Rahel) si azzuffano pensieri ateistici e deistici. La ragazza ventenne ha fatto letture non inferiori a quelle del ventiquattrenne onnisciente Gutzkow. I famosi Frammenti di Wolfenbüttel la mettono in ottimo umore; il livore dell'autore verso i preti la contagia. "Da quel piccolo granello di senape cristiano è cresciuto un intero cataplasma alla senape, che induce le vesciche più brucianti nel sano raziocinio." Ma poi Wally non resta soddisfatta da Reimarus; la moderna cultura scientifica non può accontentarsi d'una religione naturale. Ella si tormenta coi misteri del cristianesimo. "Rahel era un'ebrea. Che bisogno aveva, questa donna, di tormentarsi coi pensieri?" Ancora negli ultimi giorni, ormai disposta al suicidio, essa viene assillata da sofismi religiosi.

E nella morte giace non sorridente e serena, bensì con morbosa deformazione del suo bel viso, con un'espressione disperata negli occhi sbarrati. Non è un caso, ma è piuttosto inerente nel progetto di Gutzkow, in sintonia con la nuova emancipazione femminile, con cui il mondo dovrà essere di nuovo redento, il fatto che la donna faccia naufragio nel suo dubbio religioso, mentre gli uomini che le stanno vicino (oltre a Cesare, un altro che considera il cristianesimo una purea di frutta con cento ingredienti), si sentono tuttavia molto a loro agio nella loro miscredenza.

Gutzkow e la fede – Ciò che Wally non riesce a sopportare, è la professione di fede di Cesare che nel romanzo – lo ripeto – rappresenta un'ampia interpolazione: nel progetto poetico è un motivo in più, ma nella testa di Gutzkow probabilmente il nucleo centrale, a motivo del quale egli scrisse il romanzo. Se è lecito paragonare cose di poco conto con altre di ingente valore, ebbene, lo

fece con lo stesso fine per cui Lessing scrisse il suo "Nathan": per poter esporre con efficacia la parabola dei tre anelli dal vecchio pulpito teatrale. Il rapporto, insomma, è all'incirca questo: ciò che Gutzkow compone, ciò che in effetti solo il gusto dell'epoca gli detta, è lo struggimento religioso di Wally, ciò di cui essa muore; ciò che Gutzkow pensa, si manifesta nella sua professione di fede. Perché il personaggio Cesare del romanzo è Gutzkow stesso, tale e quale si osserva davanti allo specchio.

"Religione è disperazione di fronte allo scopo del mondo." Accanto al crescente rischiaramento, ogni religione positiva diventa impossibile; nei sistemi dogmatici dei teologi ci sono capitoli che figurerebbero meglio nelle favole per l'infanzia di Grimm, oppure nelle "Mille e una Notte". Trovare in queste informalità germi significativi d'una rivelazione preistorica, primordiale, vorrebbe dire fare d'una visione puerile una seria applicazione. Il paganesimo viene posto molto in alto, Gesù Cristo piuttosto in basso: lui è stato l'uomo più nobile, ma non il più grande, ed è piaciuto come vittima del suo calcolo sbagliato e della sua interiore confusione. A questo punto, la Chiesa è una nuova specie di paganesimo. "Si era voluto fare di Gesù il fondatore d'una religione contro la sua intenzione. Gesù si era vendicato... Certo, ormai il Cristianesimo era diventato un regno di questo mondo." (In tutta questa critica di Gesù e dei suoi discepoli, Gutzkow offre soltanto l'estratto lungamente programmato dalla "Apologia" che Reimarus, coraggioso nel nascondiglio dell'anonimità, aveva cominciato a scrivere proprio cent'anni prima.)

A vantaggio del cristianesimo, la Riforma ha fatto di tutto, ma nulla ha fatto per la verità e per il comune buon senso. Il deismo, che Gutzkow sembra distinguere dalla religione naturale tanto ammirata, era stato ora troppo frivolo, ora troppo spiritoso, per essere in grado di infliggere al Cristianesimo uno smantellamento sensibile. (Il deismo, comunque, non fu né frivolo né spiritoso). Creativa sarebbe solo la negazione fatta dalla Rivoluzione. Dei propri presentimenti, il soprannaturalismo della filosofia tedesca fa un sistema; alcuni pensano liberamente, è vero, ma nessuno ha saputo strappar via il sipario della menzogna. Ad aiutare, ancora più di tutti, è Hegel, in quanto insegna a comprendere il cristianesimo sul piano storico, respingendolo nel passato.

Dopo tutti questi radicalismi del Settecento e dell'Ottocento, la professione di fede di Cesare/Gutzkow finisce con una contraddizione involontaria. Quanto è venuto dalla Francia sotto forma di nuovo socialismo, viene giudicato grossolano: il Sansimonismo sarebbe malato, cagionevole a causa dei tanti filosofastri, come Lamennais per il cattolicesimo. E quindi viene respinto il più recente tentativo di offrire a quest'epoca politica – non cristiana, eppure non senza Dio –

qualcosa che assomigli ad una religione. Ma neppure Cesare/Gutzkow desidera apparire come spirito che nega; vorrebbe piuttosto inventare, o dissimulare, una qualsiasi religione dell'avvenire, anche a costo di succhiarsela dalle dita. "Non avremo né un nuovo cielo né una nuova terra; però il ponte che li unisce entrambi, sembra che debba essere costruito ex novo."

Nel succitato scritto difensivo "Appello al buon senso comune" (1835) Gutzkow ha imboccato quello stesso cammino di insincerità, analogo a quello percorso, nel secolo precedente, dal molto più potente Voltaire: un attacco alla Chiesa non sarebbe stato visto neanche lontanamente come fine. Eppure non si può ignorare una differenza essenziale. L'aspetto positivo, che la nuova generazione credeva di dover promettere, non aveva proprio più nulla a che fare con la religione di Stato, consistendo all'incirca nel comune terreno della filosofia tedesca – fondamentalmente non cristiana – successiva a Kant: sul terreno, beninteso, della sua dottrina esoterica. Ciò che Kant presentava nella sua "Critica della ragion pratica", ciò che Hegel esprimeva in molti modi, e Schelling perfino ad ogni passo, si lasciava sicuramente utilizzare dai pulpiti, in forme esoteriche, persino dai predicatori cristiani.

Ma non solo Hegel, no, bensì tutta la filosofia tedesca aveva allevato una sinistra che era unita e concorde nella miscredenza, quantunque discordante nella posizione verso i diversi sistemi; analogamente, gli Enciclopedisti avevano solo appreso dai deisti inglesi l'indifferentismo e la tolleranza, senza affaticarsi ulteriormente sui problemi gnoseologici. Però la differenza, che ora – dopo due o tre generazioni – si percepiva chiaramente, consisteva nel fatto che gli Enciclopedisti (dai quali si deve appunto escludere Rousseau) perseguivano fini politici soltanto marginalmente e quasi inconsciamente, non pensando nei loro scritti ad esercitare un'efficacia sulle masse, e disprezzavano il popolo; e che ora, al contrario, il Sansimonismo – e con esso tutta la Giovine Europa – collegava un genere di rischiaramento politico ed economico con quello religioso, volendo rendere felice il popolo in virtù d'un socialismo, invero ancora assai indistinto.

Questo mutamento nello stato d'animo dei liberi pensatori, disposti ora all'attacco, spiega il cambiamento nella tattica dei governanti che, della grande Rivoluzione e della piccola rivoluzione di Luglio, non avevano imparato praticamente nulla, se non la paura: paura, in pratica, di nuove rivoluzioni. Di nuovo c'era, dunque, la preoccupazione: il libero pensiero poteva attirare cerchie sempre più ampie, avrebbe potuto penetrare nel popolo. Durante il Settecento, si era lasciata pressoché indisturbata la cosiddetta "bella letteratura"; in questa congiuntura, il romanzo "Wally" di Gutzkow fornì al Bundestag tedesco un opportuno pretesto per colpire in modo inaudito i begli spiriti che cercavano

di portare le nuove idee, per mezzo di romanzi, in mezzo al popolo. Puntando, anzi, direttamente sulle donne.

Menzel e Gutzkow – Si è posta la questione se i confederati governi tedeschi supponessero un collegamento tra la Giovane Germania e la Giovane Europa di Mazzini, invero molto rivoluzionaria, e se fossero legittimati a sospettarlo. Che esistesse un'organizzazione comune non è stato dimostrato, ed è anche inverosimile; ma voler negare la comune emanazione spirituale sarebbe ipocrisia. E lo spionaggio politico era, proprio allora, di tale altezza o profondità (si pensi soltanto all'attività del prussiano Maestro generale della Posta Nagler, in grado di "aprire le lettere con tale perfezione", al punto da guadagnarne un titolo nobiliare), che la Giovane Germania aveva da scrivere tante lettere dirette in Svizzera o in Francia, che non ci è lecito dubitarne: i governi conoscevano molto meglio di noi i fili che tra Giovane Germania e Giovane Svizzera – *la giovine Italia* e *la jeune France* [in it. e fr. nel testo] – si annodavano in entrambe le direzioni sul piano personale, letterario e propagandistico. Certo è che tutti gli atti, da cui si potrebbe conoscere la verità, furono bruciati nel 1848 – come si è detto – dall'ambasciatore austriaco al Bundestag Schmerling.

Ci si è chiesti, inoltre, se il furibondo attacco di Wolfgang Menzel ai danni del romanzo di Gutzkow fosse davvero una delazione intenzionale, se non addirittura una denuncia programmata dai governi coalizzati. I più forti tribuni popolari dell'epoca – Heine e Börne – entrambi (come Gutzkow) amici di Menzel, entrambi non propriamente appartenenti alla Giovane Germania, frustrarono Menzel così a fondo per il suo delitto, che l'infamia della delazione gli è rimasta attaccata addosso; per contro, il tentativo fatto da Treitschke per una riabilitazione non poteva avere successo, in quanto Treitschke era ostile e ingiusto nei confronti della Giovane Germania, ed in particolare contro i due fiancheggiatori ebraici.

Heinrich Heine, un genio (ma purtroppo non un carattere), e Ludwig Börne, con più carattere che talento, quindi predestinati per questa differenza ad una mortale inimicizia, si trovarono nel 1836 d'accordo nel marchiare Menzel d'infamia. Alla diatriba Börne dedicò uno speciale libretto "*Menzel der Franzosenfresser*" //Menzel il mangiafrancesi//, in cui con modi signorili, quasi sereni, respinge le insinuazioni di Menzel, elogiando i meriti della Rivoluzione francese, anche riguardo alla Germania, con frasi altisonanti. Chi odia o infanga la Francia, per meschino servilismo, sarebbe "un nemico di Dio, dell'umanità, del diritto, della libertà e dell'amore, e per giunta un traditore della patria, che dovrebbe essere anche la sua patria." Qui Börne si fa aggressivo solo quando

deve menzionare la svergognatezza di Menzel, che gli ha dato del disertore: "Io non lo chiamo disertore, bensì transfuga falso ed ipocrita". Eppure, perfino nella collera, Börne non pensa e non dice di accusare Menzel di venalità; solamente vanità, debolezza e stoltezza, avrebbero fatto di lui un cagnaccio maledetto. Come altri in precedenza. "Impotenti a guadagnarsi la libertà della vita, costoro cercarono rifugio nella libertà della morte. Per non restare più a lungo prigionieri, sono diventati guardie carcerarie."

Menzel e Heine - Di tono assai diverso, vile come un'esecuzione, risuona la replica di Heine, che doveva apparire come prefazione al terzo volume del "Salon" (lo licenziò nel gennaio 1837); ma poi, dopo alcune difficoltà con la censura, venne pubblicato separatamente sotto il titolo "*Über den Denunzianten*" //A proposito di delatori//. In questo piccolo scritto, Heine segue persino i consigli che egli, subito dopo l'uscita della critica di Menzel, aveva dato a Laube in una lettera privata (23 novembre 1835): di fare nelle questioni politiche tutte le concessioni possibili; al contrario, nelle questioni religiose, di insistere sulla libertà di pensiero dei protestanti, ottenendo in tal modo il consenso dei filistei.

"La morale non è che una religione trasferitasi nei costumi. Certamente, se la religione del passato si è putrefatta, allora anche la morale emana cattivi odori." Ove aumentasse la necessità (così si legge nella medesima lettera), lui stesso si metterà a lavorare di buona lena contro Menzel. "Costui è un ipocrita furfante, in tutto e per tutto. Se si potessero scrivere sulle funi, lui penderebbe da esse già da lungo tempo. È un temperamento volgare, una persona volgare, a cui si dovrebbero appioppare calci nel sedere in modo tale che il nostro piede gli uscisse dal collo."

Ebbene, di calci siffatti Heine non ne ha risparmiati, nella sua prefazione. Sulla misera testa del signor Wolfgang Menzel egli esprime, a Stoccarda, la mancanza di senso dell'onore. "Accanto ad una pistola carica il signor Menzel non ha mai scansato qualcosa di più che sincerità del discorso; è stato sempre un ambiguo vigliacco, mezzo lepre, mezzo banderuola, rozzo e inattendibile nel medesimo tempo, come un poliziotto." Heine si prende beffe della faccia da calmucco del germanizzante Menzel. La prima virtù dei Germani fu una certa fedeltà; "il fatto che costui sia passato nel campo avversario non è né consono al carattere tedesco, né all'indole di qualunque altro popolo; in questo caso, però, agire per di più come delatore, può farlo solo un mascalzone."

Dopo questa offesa, è quasi soltanto un contentino che Heine parli della "vita privata da farabutto" di Menzel, accusandolo nuovamente di codardia; Gutzkow aveva sfidato Menzel a duello, Heine aveva assunto lo stesso atteggiamento,

entrambi senza esito. E dunque "il signor Menzel non è uno della Westfalia, non è un tedesco, è solo un pusillanime coniglio". All'ingiurioso epiteto di ebreo Heine replica con superiore alterigia, di non poter nutrire simpatia alcuna per la sinagoga. Ma quella di rappresentare lui e i suoi amici come nemici della Germania, questa sì è una subdola canagliata. Lui si riconosce nel deismo. Con querula tenerezza, Heine parla, come fa sovente, in tono troppo patetico e troppo sincero, delle amare scale che si devono salire in terra straniera. Al pari di Börne, Heine esalta la Francia come nostro naturale alleato nella lotta per la libertà spirituale. "Chi non comprende questo, è una testa dura, chi lo comprende ed agisce in senso opposto, è un traditore."

Oggi noi, in quanto scrittori di storia, pur parteggiando per la Giovane Germania, dovendo decidere se Menzel fosse più limitato oppure più malvagio, non perverremmo ad un verdetto assoluto, e dovremmo accontentarci di un *non liquet*. *Contro* Menzel sta il fatto che Gutzkow progettava di dar vita ad un grande osservatorio, ad una tribuna panoramica sulla Germania, e che Menzel – il riconosciuto grande maestro della letteratura, come cent'anni prima era stato Gottsched – non volle lasciar nascere la nuova rivista per motivi ideali e per ragioni futili; tant'è vero che fu repressa ancor prima di nascere. *A favore* di Menzel parla la sua totale estraneità per l'arte e il suo comportamento esuberante e chiassoso.

Proprio il suo peggiore delitto critico – il suo violento attacco contro Goethe – provenne sicuramente da una sincera convinzione: di fronte all'equanime e rassegnato Goethe, Menzel fu invero solo più conseguente dei suoi giovani amici; non sarebbe impossibile che, anche nella tremenda stroncatura della "Wally" di Gutzkow, egli identificasse sinceramente i propri interessi con quelli generali, diventando lealmente un delatore. In ogni caso, la sua critica giunse assai opportuna per i signori deputati del Bundestag. Oggi sappiamo, del resto, che Menzel fu in qualche maniera al soldo della Prussia, e che si fece persino pagare per la sua "generosa disponibilità". Nello stesso modo in cui Heine accettò una pensione dal governo di Parigi.

La critica di Menzel uscì nel settembre 1835, appena quattro settimane dopo l'edizione del libro, col titolo "Unmoralische Literatur". S'incomincia con contumelie personali; il ragazzaccio di strada berlinese sarebbe risorto in Gutzkow, suo ex allievo. Lui, Menzel, non dovrebbe lasciar impunita tanta insolenza e immoralità. Di meretrici e monelli è piena la Giovane Germania: "malati, snervati e tuttavia giovani, barcollano all'uscita dal bordello, dove hanno celebrato la loro nuova liturgia divina"; questi ragazzi blasfemi e pittori di nudità sarebbero contagiati dal morbo francese. Tra libidine e blasfemia, si sa, sussiste

un nesso antichissimo. "Il signor Gutzkow si è prefisso di trapiantare di recente in Germania questa sconcia moda francese, che bestemmia Dio tra le braccia di malefemmine." In una continuazione di questo pamphlet, gli editori e i "nobili" della nazione vengono addirittura esortati a non tollerare questa serpe che si scalda nel letame della lussuria, reprimendo la rivista "Neue Rundschau".

Quando l'ambasciatore presidenziale austriaco avanzò istanza, il 10 dicembre 1835, di soffocare la Giovane Germania con mezzi polizieschi, non si appellò esplicitamente, è vero, alla denuncia di Menzel, però "la forte indignazione dei migliori" non poté concretamente riferirsi ad un'altra esternazione; anche il ragionamento svolto nella motivazione dell'istanza coincideva vistosamente con le incolpazioni di Menzel. I "nobili" si richiamavano ai "migliori". Si faceva il nome di cinque scrittori: Heine, Gutzkow, Wienbarg, Mundt e Laube. Heine, che per qualche tempo si compiacque del ruolo di guida della Giovane Germania, fu messo al primo posto perché era di gran lunga il più famoso e più pericoloso, e perché doveva essere colpito per primo nella sua qualità di ebreo, anticristo, ateo e predicatore di tanta immoralità.

Ma in seguito, a partire specialmente dalla "Wally" di Gutzkow, dalla sua prefazione alle lettere di Schleiermacher, attraverso la "Lucinde" di Schlegel (secondo il procedimento di Menzel), si dimostra che una siffatta polemica contro il Cristianesimo non ha precedenti; tant'è che Gutzkow, nella sua prefazione, ha sostenuto la tesi di quanto felice sarebbe il mondo se non avesse mai conosciuto qualcosa di Dio. La tendenza della motivazione presidenziale è espressa con la massima chiarezza nelle seguenti parole: "La cattiva letteratura, che qui intendiamo, si può definire essenzialmente come anticristiana, blasfema, e tale da calpestare sotto i piedi, intenzionalmente, ogni costumatezza, pudore e onorevolezza."

La richiesta della presidenza venne accolta anche dalla Prussia, che era stata spaventata da un monito di rischio d'anarchia, che avrebbe minacciato tutti gli equilibri sociali. Notoriamente dovevano essere proibiti non tutti gli scritti già pubblicati dei cinque scrittori, perseguitando e punendo autori ed editori, ma venivano altresì proibite preventivamente (ciò che nessun dispotismo e nessuna inquisizione aveva ancora osato formalmente) tutte le "opere da pubblicare in avvenire". È pur vero che regimi dispotici ed Inquisizione avevano reso impossibili, con l'impiego di patiboli e roghi, le opere future, senza violazione del diritto.

Ad una pena detentiva, in conclusione, venne condannato soltanto Gutzkow. Negli interrogatori egli si difese ora coraggiosamente, ora sofisticamente; quando se la cavò con una "mite" condanna di tre mesi (l'avvocato dello Stato aveva

chiesto un anno di carcere duro), si rassegnò, e ottenne per vie traverse che l'avvocato dello Stato ritirasse un ricorso per una superiore istanza.

Johannes Proelß, il cui libro "*Das junge Deutschland*" mi ha offerto moltissimo nuovo e prezioso materiale, sbaglia quando suppone con Gutzkow che il processo fosse stato condotto non secondo procedure moderne, ma in base ad ordinamenti risalenti al Cinquecento. È pur vero che i vecchi codici, come la "Carolina", per delitti riguardanti la religione, avevano escluso il monopolio punitivo della Chiesa; però comminavano pur sempre – per vilipendio di Dio o della vergine Maria – pesanti pene corporali, fino alla pena di morte. Il Tribunale di corte di Mannheim non volle ravvisare nei passi incriminati né blasfemia né incitamento alla libidine; dichiarò l'accusato colpevole soltanto di aver diffamato e reso spregevoli comunità religiose cristiane, ponendosi dunque totalmente sulla prospettiva della giurisprudenza "moderna", che non si cura più di affermazione o negazione di dogmi, limitandosi a perseguire soltanto la presunta turbativa dell'ordine pubblico.

Se confrontiamo questa prassi giudiziaria con le orripilanti esecuzioni di più antichi ateisti o eretici, il verdetto di Mannheim ci appare senz'altro clemente; Treitschke poté sentenziare con cinica freddezza: "Non si è parlato certamente di una seria persecuzione". Per la verità, le pene erano diventate più sopportabili, ma i nervi erano più sensibili. Nei sette anni, durante i quali seguitò a vigere giuridicamente il deliberato del Bundestag, la vita dei cinque scrittori perseguitati venne disturbata in modi svariati; e non dipese dalla buona volontà delle autorità se la loro vita non venne distrutta completamente. Mundt e Wienbarg dovettero rinunziare alla loro carriera accademica, Laube venne spinto dall'indigenza in una eccessiva e arida fertilità di scrittura, Heine perse il coraggio di dedicare il suo scintillante genio ai compiti della riforma sociale; e Gutzkow, il più orgoglioso tra loro, in seguito al suo processo e alla carcerazione, fu spinto al punto in cui, insoddisfatto di ogni impulso creativo, avrebbe trascorso il resto della vita ai limiti della fobia persecutoria. Il suo tentativo di suicidio del 1865, e probabilmente anche la sua terribile fine, furono sicuramente conseguenze indirette della mozione presidenziale del 1835.[36]

"*Uriel Acosta*" – Ma anche la più forte opera poetica di Gutzkow, il dramma "Uriel Acosta", ancora oggi vivo ed attuale, lo scrittore non l'avrebbe potuta

36. La scienza ama parlare in questi casi di mania di persecuzione, senza badare se, a monte delle supposte fissazioni, non vi sia stata un'effettiva persecuzione da parte dello Stato, oppure da parte di privati oppressori. Ho motivi per supporre che Gutzkow perdesse la vita non per un incidente fortuito, ma per sua precisa e libera volontà.

creare se non avesse vissuto nella propria persona una persecuzione di fede. Certo non è un caso che Gutzkow mettesse le proprie personali vicissitudini a fondamento del personaggio del libero pensatore ebraico nelle due occasioni in cui trattò quella materia. Nel 1834 aveva utilizzato l'autobiografia di Acosta (che oggi si trova nella bella edizione e nella buona traduzione di Alfred Klaar) per la sua novella "*Der Sadduzäer von Amsterdam*" //Il sadduceo di Amsterdam//, attenendosi nella trama ancora abbastanza fedelmente al modello; manca ancora (lo direbbero anche gli avversari) la travolgente scena in cui Acosta ritira la propria ritrattazione, quella del grido "Eppure si muove!". Ma ha già dato vita all'amata, per amore della quale Acosta ritratta; e verso la sua ragazza e la sua famiglia Acosta ha lo stesso rapporto che Gutzkow ebbe allora verso la propria fidanzata e tutte le buone persone che volevano traviarlo, spingendolo ad arrendevolezze e cedimenti a vantaggio della sua carriera. Allorquando nel 1846, non essendo ancora nella maturità di poeta, ancora senza musica nel linguaggio, eppure essendo da anni drammaturgo celebrato a buon diritto, Gutzkow elesse l'ebreo eretico Acosta ad eroe d'un dramma, per rappresentare il martirio d'un libero pensatore, allora non si attenne più alla bizzarra autobiografia "*Exemplar humanae vitae*", e neppure alla sua stessa novella; credette anzi di ravvisare, nella figura dell'ebreo maltrattato, ciò che egli e i suoi compagni avevano sofferto psicologicamente negli anni della persecuzione.

Si tratta ancora una volta di poesia a tesi, di un'opera tendenziosa, quando Gutzkow mette in bocca d'un ebreo discorsi di libertà, un distacco dalla sua religione, che egli non poteva osare di far pronunciare ad un cristiano; è il trucco antico del travestimento, usato sempre con successo: dai rituali dialoghi sulla religione ricorrenti a partire dal Medioevo fino al "Nathan" di Lessing. Fortuitamente c'erano ancora numerosi spettatori ebrei lusingati dal fatto di vedere sulle scene un eroe di stirpe ebraica o, più genericamente, un ebreo aristocratico; sebbene il pubblico cristiano potesse covare sentimenti antisemiti, come da sempre, dimenticava tuttavia il suo odio (come nel Medioevo i lettori dei dialoghi religiosi), trasferendo facilmente, e volentieri, i liberi pensieri del mondo ebraico nella percezione cristiana, più generalmente umana.

Mi sembra comunque che la letteratura tendenziosa sia superata dall'elemento personale, dall'esperienza vissuta di Gutzkow, che incide profondamente nel destino di Acosta, persino nell'epilogo così spesso criticato. Julian Schmidt, tanto invischiato dalla tendenziosità quanto Gutzkow come poeta, ha sulla coscienza (oltre a Freytag e Auerbach), i giudizi ingiusti sull'autore di "Uriel Acosta", secondo cui Acosta sarebbe un eroe senza carattere. Il che non è più vero della meschina battuta formulata da un ebreo tedesco a Parigi, allorché

il dramma vi fu presentato: "Ebrei, nient'altro che ebrei, ma non succede un bel nulla!". Noi siamo stati abituati ad una psicologia più sottile; tuttavia comprendiamo ancora oggi come Acosta, avendo commesso in un momento di debolezza il peccato verso lo Spirito santo, dovesse morire. "Ma chi vorrà ancora credermi! No, chi non è rimasto sulla giusta via fin da principio, potrà magari trasformare le pietre in pane, nessuno gli crederà! Ha perso stima e credibilità chi ha rinnegato una volta la propria convinzione."

Da questa autoaccusa si sprigiona un dolore che non si percepiva ancora dalla novella succitata. Gutzkow e i suoi sodali della Giovane Germania si erano comportati degnamente, però non erano stati eroi né martiri; avevano respinto corruzioni e seduzioni, ma avevano rinnegato occasionalmente, in parole e omissioni, il loro convincimento. Basta pensare solamente alle astuzie di Laube nel momento critico, alle risposte di Gutzkow nell'interrogatorio, e alle scappatoie di Heine quando cercava rifugio nelle conversazioni frivole. Con comprensibile amarezza, in una successiva prefazione al proprio dramma, Gutzkow accennerà o alluderà a codesto stato d'animo, a cagione del quale la morte di Acosta sembrò tanto più necessaria: "Il martirio che scaturisce da una visione ideale della vita implica più sofferenze e prove di quante possa mai presagire la persona che sul suo divano discute su eventuali conseguenze. Non volevate una buona volta qualcosa di grande al mondo? Scoprirete presto che la fedeltà in grande stile alle proprie convinzioni ha certe fasi che non sono le fasi d'una coerenza da consigliere comunale."

Per ciò che riguarda la storia del libero pensiero, io ho scelto Gutzkow quale esponente della Giovane Germania perché in lui, più che negli altri, si esprimevano in primo piano interessi teologici. Prescindendo dal fatto che quei giovani – in quanto continuatori della Burschenschaft, ossia dell'associazione goliardica – coltivavano sentimenti germanici e imperialistici, dandosi atteggiamenti repubblicani solo per disperazione, essi si sentivano, nel loro ateismo, di molto superiori, al di là delle vecchie risse teologiche, e volevano come scrittori porsi al servizio d'una nuova società e d'un nuovo ideale di bellezza: cose che certamente (si può bene riconoscerlo a favore del Bundestag) contrastavano fortemente con le dottrine delle Chiese ortodosse.

Solo Gutzkow faceva spicco per la sua indole meditativa, per i suoi studi teologici, in una certa lotta religiosa con se stesso. Era semplicemente senza Dio, e le sue professioni di fede deistica si spiegano appunto in base alla moda e alla prudenza; eppure lottava ancora col concetto d'un Dio che negava, ma dal quale non riusciva a liberarsi, in quanto la parola non lo lasciava libero. C'era in lui un briciolo della sensibilità di Wally, che soffriva delle conversazioni antireligiose.

Con appassionata partecipazione seguiva le ipocrite aspirazioni unitarie insite nel protestantesimo, confrontandosi con la mediocrità di Schleiermacher dopo la sua morte, osservando con zelo non meno appassionato il contemporaneo movimento modernista all'interno del Cattolicesimo. Niente gli era più estraneo di quel civettare per gioco (come faceva l'ebreo senzadio Heine), flirtando ora col buon Dio stesso, ora col "caro uomo di Dio" Lutero. Sognava d'una religione dell'avvenire senza dogmi e senza sacerdoti, che certo avrebbe dovuto promuovere un altro uomo come profeta; solo nella sua qualità di miscredente, Gutzkow non si spinse molto al di là della satira. La sua satira, tuttavia, non possedeva il lieve scherno, accessibile a tutti, di Heine, in quanto conservava la struggente nostalgia per la fede.

"*Maha Guru*" - Così, già nel 1833, aveva pubblicato un libro che, malgrado le peggiori malignità contro ogni sacerdozio, venne accettato con entusiasmo ancora da Menzel. "Dopo Ludwig Tieck, non c'è stato nessuno che, in età così giovane, sia stato altrettanto maturo per fantasia e spirito." Questo libro, indirizzato insieme contro il papato e contro la monarchia per grazia di Dio, recava il titolo "*Maha Guru, Geschichte eines Gottes*" //Maha Guru, storia d'un Dio//; una parte costruisce una buona fantasia psicologica sullo stato d'animo d'un uomo che i sacerdoti tibetani hanno eletto a Dalai-Lama, facendone un Dio; la seconda parte è una satira all'intolleranza della Chiesa di Roma, il resto è invece un romanzo d'intrattenimento senza vera poesia e senza stile. Fu l'angosciante sventura di Gutzkow quella di essere, nel profondo dell'anima, poeta e pensatore al tempo stesso; e che il poeta solo assai raramente giungesse alla luce del linguaggio, mentre il pensatore perveniva soltanto alla rielaborazione d'un ingente patrimonio di conoscenze, non alla creazione di nuovi pensieri propri.

Da pessimo narratore, che ama collocare se stesso in primo piano con ogni sorta di romantiche frottole, Gutzkow relaziona su quanto deve far sapere sui fatti: come Maha Guru viene prescelto alla carica di Dalai-Lama, e che dai Lama tibetani viene educato a farsi Dio (un capitolo assai mediocre), e come la sua compagna di giochi dall'infanzia, Gylluspa, trema per i suoi padri (poliandria), perché essi, in quanto idolatri, hanno derogato dal canone, in modo tale che devono temere la pena di morte per questa eresia; e come il Dalai-Lama e suo fratello si innamorano della bella Gylluspa, come il fratello, per amore della ragazza, aiuta ad abbattere il Dalai Lama dal trono divino (quisquilie da narrativa dozzinale, o da cinematografo), e come i due fratelli e Gylluspa siano oltremodo felici del loro rapporto triangolare. Il costume della poliandria,

dettagliatamente discusso e motivante, dovrebbe rendere il tutto più piccante (Gutzkow fu in questo, evidentemente, un alunno di Eugène Sue); a dire il vero, questo carattere viene a calpestare l'onorabilità europea, ed è disgustoso perché lo fa di proposito, non per ragioni artistiche o altrimenti inevitabili. Ciò che poi si presenta contro la sete di sangue dei sacerdoti, è abilmente avvolto nel costume tibetano, ma resta tuttavia impantanato dentro schemi prefissati.

Sorprendentemente ben descritto è, di contro, lo stato d'animo del ragazzo Maha Guru che si venera come un Dio, e che crede in se stesso. "Non era l'ultimo a credere in se stesso, incedeva dovunque con la salda consapevolezza della sua onnipotenza, e ogniqualvolta s'insinuava in lui un dubbio, pregava rivolto a se medesimo, e il suo spirito interiore atterrava il corpo riottoso." Aveva riso quando alla sua prima parola era sorto un mondo; giacché questa prima prova del suo potere lo ha sconcertato. Anche dopo la fuga davanti ai ribelli, e dopo la sua caduta, Maha Guru viene ancor sempre scimmiottato nella sua immagine divina; non ha paura né del fuoco né dell'acqua; la lunga abitudine alla propria padronanza sugli elementi gli ha tolto ogni ritegno per il suo potere distruttivo. Dopo il suo ritorno tra gli uomini, fa fatica a riconoscere i più piccoli oggetti. Siccome Gylluspa e suo fratello pregano sottovoce, "Maha Guru, per il quale la preghiera era ancora un'incombenza sconosciuta, contempla compiaciuto la loro devozione". La fine di Maha Guru è rappresentata non senza grottesco umorismo. Dopo la morte di suo fratello e di Gylluspa, egli abbandona il mondo, standosene ritto su una gamba, come un santo stilita, quale solitario abitatore d'una cima montuosa: solleva la gamba sinistra e l'accavalla intorno alla destra. "Piante rampicanti hanno avvolto il suo corpo come un tronco d'albero. Le api della foresta costruiscono il loro alveare nell'apertura tra la gamba ritta e quella accavallata."

La satira contro il papato, e contro ogni luogotenente di Dio sulla terra, era trasparente; da più di cent'anni, il pubblico occidentale si era abituato a ravvisare, dietro i costumi orientali, analoghe situazioni locali. Che, oltre a ciò, dovesse essere annunciato anche il diritto umano dei re, di cercarsi un amico o una sposa, secondo una naturale inclinazione, non era oggetto di considerazione. E il gioco, con l'istituzione della poliandria, comprensibile negli anni della pubertà dell'emancipazione femminile, non suscitava altro che qualche perplesso scuotimento del capo. Questo romanzo, in breve, non produsse effetti degni di nota.

Hebbel – A questo punto, non soltanto in ordine cronologico, ma per di più da netto antagonista rispetto alla Giovane Germania, si colloca nella giusta

luce la figura di Friedrich Hebbel (1813-1863). Anche se si apre un abisso tra questo aspirante al massimo alloro da una parte, e i combattenti del Vormärz rivoluzionario dall'altra: scrittori per gran parte di taglio giornalistico, ma pur sempre politicizzanti.[37] Ecco di nuovo un poeta, finalmente, dopo tanti scrittori. A Hebbel non mancò molto per diventare un classico, come si suol dire; solo che non possedette la semplicità dell'ultima verità. Sorprende il fatto di non poter contare tra gli atei più radicali quest'uomo estraneo alle Chiese, che sempre cercò e trovò l'espressione più forte per le sue idee; già da ragazzo sembra aver perduto la sua fede nella Bibbia, occupandosi con franchezza, fino alla sua morte, di questioni religiose; però "Dio" fu per lui, quasi sempre, solamente qualcosa da considerare in funzione della sua utilizzazione drammatica, in qualità di concetto, materia, motivo.

Ed è pertanto ragguardevole (eppure fin qui appena rilevato) che la maggior parte dei suoi drammi si risolvano in un finale devoto. "*Genoveva*" è addirittura una leggenda; ed il fatto che in "*Judith*" /Giuditta/ sia il Dio ebraico quello che fa i miracoli, spero che nessuno vorrà contestarmelo. I suoi due drammi più maturi hanno un epilogo cristiano: "*Herodes*", con l'adorazione del bambino Gesù, e i "*Nibelungen*", con la conversione di Teodorico di Berna. C'è quasi un'analogia col suo grande coetaneo Richard Wagner, che col suo insincero cristianeggiare suscitò dapprima la collera di Nietzsche, causando poi la loro clamorosa rottura. Ma Hebbel non aveva bisogno di rinnegare un passato rivoluzionario; era solo artista, al punto da poter risentire e vivere, con sangue freddo, anche sentimenti di devozione.

Per quanto riguarda l'arretratezza deistica di Hebbel, l'opera più istruttiva sarebbe stata indubbiamente la tragedia "*Moloch*", se questa opera della sua vita non fosse rimasta alla fine un frammento, dopo ventennali sforzi. Nella forza del linguaggio e della struttura artistica, Hebbel poeta si colloca davvero più in alto dello scrittore Gutzkow, che lui ha forse odiato tanto, solo perché anche il maturo drammaturgo Hebbel si prefisse compiti altrettanto insolubili

37. Una conferma del mio giudizio che Hebbel, nonostante tutto (con tutta la sua smodatezza, mostruosità e consapevolezza), e malgrado la sua presunta "inattualità", provenisse dalla "Giovane Germania", dapprima come emulo concorrente, poi come antagonista, la trovo nell'ottimo e assai stimolante scritto di Paul Kisch "*Hebbel und die Tschechen*" (1913). Vi si tratta della poesia d'omaggio scritta da Hebbel per Guglielmo I di Prussia (1861), e delle maligne calunnie (nonostante tutte le smentite del poeta) dei "popoli servitori", cioè dei Cechi e dei Polacchi; però vi conosciamo a fondo anche Hebbel come politico, che perlopiù sproloquia da politicante, ma spesso con spirito anche profetico, col suo penetrante acume e con le sue umane debolezze.

quanto il giovane Gutzkow; io scorgo almeno certi fili connettivi che, dalla gutzkowiana "Storia d'un Dio" (1833), conducono al "Moloch" (il cui progetto è menzionato la prima volta nel 1837). La trama di "Moloch" è così "storica", come se fosse stata costruita da Felix Dahn: un vecchissimo fratello di Annibale approda a Thule, per educare e aizzare i Teutoni alla lotta contro Roma. La grandezza cresce nel dramma solo col fatto che il Cartaginese adopera il Moloch – l'ammasso di ferro a cui egli stesso non crede – per fanatizzare i Teutoni ancora privi di religione. Ecco dunque il momento fondativo d'una religione, al quale non può mancare anche un libro che si presume dettato da Dio.

Come in Gutzkow, ci sono qui, seppure naturalmente in maniera meno priva di tatto, allusioni al cristianesimo. Il cartaginese è il truffatore, il giovane re di Thule è il truffato. Con maggiore ignominia non si sarebbe potuto simboleggiare la forza delle religioni rivelate; ma la conclusione avrebbe portato una sorpresa: dietro l'orripilante Moloch, dio della vendetta, si nasconde in qualche modo e in qualche luogo il Dio del deismo, il Dio teutonico, al quale persino il cartaginese impara a credere.[38] Naturalmente, questo non fu il convincimento didattico di Hebbel. Nell'ultimo anno della sua vita il poeta, spesso arrovellatosi nel concetto di Dio, scrive addirittura nel suo Diario un'opinione distruttiva, totalmente senzadio, rispetto allo sfocato deismo: "Sulle proprietà d'un oggetto, che non esiste per niente, non ci si può accordare come si conviene. Questo è l'ultima ragione di tutte le religioni deistiche (intende dire: visioni del mondo) e delle loro frammentazioni nelle sette".

Diari – Nei drammi può essere che esternazioni timorate di Dio, oppure senza Dio, siano funzionali alla caratterizzazione dei personaggi; se non fosse che noi, a proposito della visione del mondo di Hebbel, possediamo una fonte affidabile nei suoi Diari, che si estendono dal 1835 al 1863, e che da tempo ormai sono facilmente disponibili (nella edizione a cura di Richard M. Werner). Eppure nemmeno di questi scritti ci si deve sempre fidare; accanto a profonde illuminazioni sui suoi convincimenti, si trovano anche osservazioni che sono solo spiritose, solo paradossali, o anche solo artificialmente argute. Sarebbe dunque

38. Per ragioni esterne ed interne, non sarebbe troppo difficile dimostrare che Hebbel si lasciò convincere dal libro di Daumer (citato qui già due volte), quando nel 1849 incominciò la stesura del suo "Moloch". Come prova il suo Diario, aveva letto i "*Geheimnisse*" di Daumer, con disgusto, eppure con vivo interesse. Con tutto il suo almanaccare, Hebbel non divenne ateista; tuttavia, mentre si occupava di questi temi, coltivò questo pensiero: dal culto di Moloch (e dall'odio cartaginese per Roma) era scaturito il cristianesimo tedesco, e nel "Moloch" non doveva mancare un simboleggiamento del pasto eucaristico.

una falsificazione voler estrarre, da quei grossi quattro volumi, un qualsivoglia "catechismo". Empietà e blasfemie non mancano di certo, considerato che Hebbel era passato attraverso la scuola della Giovane Germania e del romanticismo francese. Fa pertanto insorgere il "Divino" contro Dio; una volta definisce la religione la vanagloria suprema, e la superstizione l'unica fede autentica; il meglio della religione consisterebbe nel far nascere gli eretici.

La religione è, in buona sostanza, la fantasticheria dell'umanità. E parla con gratitudine di Strauß e di Feuerbach. Però Hebbel non si sente mai appagato nella mera negazione, nutrendo l'aspirazione, per il proprio uso personale, verso un deismo impersonale. E replica sicuro, ai mediocri che invidiano il credente: secondo l'identica logica sarebbe da invidiare anche il portatore d'una idea fissa (per esempio il pazzo nel manicomio) che si crede un imperatore; ma questo suona già come un anticipo per un dramma futuro. Troppo spesso Hebbel ricade nel suo nebuloso arzigogolo: anche nella religione si dovrebbe risalire alla causa primordiale. Egli mette a nudo Dio nella coscienza umana, sognando di tutto e di più sulla sopravvivenza dopo la morte. Il suo deismo è come la peculiare creazione d'un artista megalomane. "Il poeta, come il sacerdote, beve il sangue sacro, ed ecco che tutto il mondo sente la presenza del Dio."

Un'eccezione sembrerebbero rappresentarla alcune lettere che il poeta indirizzò nel 1860 e 1861 ad un parroco amico, che aveva voluto avvicinarlo al cristianesimo positivo, sostenendo che lui non era ostile alla religione; religione e poesia avrebbero una genesi comune ed un fine comune, e tutte le differenze di opinione sono riconducibili a questo, ove si considerino come sorgenti primigenie la religione oppure la poesia. Per lui, l'uomo-dio cristiano si dissolve come quello greco o persiano. Perciò il poeta è tanto poco cristiano, in quanto trasfigura e spiega al cristiano la sua nostalgia; quando ha proprio bisogno di essere innamorato, in quanto ammaestra sul proprio cuore colui che ama. Dio personale, anima immortale: tutto ciò è mistero.

Per Hebbel, i cosiddetti fatti religiosi sono e restano antropomorfismi. "Non si tratta della Sua libertà di pensiero, bensì della mia; io non ho chiamato a rispondere Lei del fatto che Lei crede ciò che io non credo, bensì Lei interpella me sul fatto che io non credo ciò che Lei crede." Il suo punto di vista non ha nulla di escludente, di definitivo, in quanto esso rispetta ciascuno, lasciando del tutto impregiudicato chi possegga il migliore. Così sostiene Hebbel solo dopo essere stato messo alle strette da un religioso petulante; altrimenti blatera su Dio cose strampalate, spesso contraddicendosi, sempre in modo apodittico. Grillparzer, che non poteva soffrire per niente il più giovane poeta, se ne fece beffe una volta bellamente; volendo esimersi da un invito a pranzo insieme con

Hebbel, a mo' di giustificazione sbottò a dire: "Questo Hebbel sa benissimo chi è il buon Dio; ma io lo ignoro."

1848 – Converrà occuparsi ancora, forse, dei Diari di Hebbel, perché questo gigante grossolano – eppure sovente sovreccitato e sopravvalutato –, come fuori dal tempo, dapprima si mette in marcia, nei bei giorni della "Giovane Germania", per rivoltarsi successivamente, altrettanto fuori dal tempo, contro il realismo borghese di Otto Ludwig e di Gustav Freytag.

La Rivoluzione del 1848 gli passò accanto sfiorandolo, senza lasciare tracce. È significativo, e sta bene così: i Francesi chiamano la *loro* rivoluzione "*la Grande*", noi Tedeschi chiamiamo il tentativo del 1848 "*l'anno pazzo*". La Germania, a quanto pare, non ha talento per le rivoluzioni; e la liberazione segnatamente spirituale, di stampo religioso, non si associa a rivolgimenti politici. Il massimo si toccò quando, nell'anno 1525, i contadini vollero scrollarsi di dosso una tirannia insieme statale e clericale; e il 1848 restò (come sarà in seguito, ancora peggio, nel 1918), sul campo della religione, nella fase d'una penosa rincorsa, mentre sul piano della politica vennero sbandierati stendardi e parole d'ordine.

Durante il Vormärz, precisamente negli anni anteriori al 1848, insieme col giovane socialismo (Sansimonismo), era provenuta dalla Francia molta ostilità radicale alla Chiesa; la vera e propria lirica rivoluzionaria degli Anni Quaranta non nutriva più un vero odio per la Chiesa, e la concitata letteratura del 1848 non spinse di certo l'ateismo sulla pubblica piazza. Si parlava molto di tolleranza e di emancipazione degli ebrei; in più, si osavano parole forti contro i "preti" all'osteria, ma i poeti più celebrati del Vormärz e della Rivoluzione sembravano aver dimenticato, nella lotta contro i troni, la lotta contro gli altari.

Probabilmente, ciò era fondato sul fatto che la vita intellettuale tedesca, già allora, si sentiva quasi esclusivamente a casa sua con il cosiddetto Protestantesimo e che, contro una religione apparente, sul tipo di Schleiermacher (con le sue contorsioni e pretesti) era impossibile eccitare una rabbia simile a quella scatenata contro l'antica, rocciosa bastiglia del Papato; tant'è vero che i fautori della Rivoluzione di Luglio, in Francia e poi in Germania, avevano potuto richiamarsi al Cristianesimo primitivo di Gesù Cristo, ma insieme anche a Lutero.

Ciò che negli anni del Vormärz era andato scaturendo dalla poesia veramente democratica di Uhland e dall'individualistica risata di Heine, non sarebbe diventato liberazione da Dio, ma soltanto politica in versi, fatta per le rime o, direi anche, piena di slancio. Una volta Herwegh, che si deliziava di immagini strabilianti, avrebbe voluto strappare tutte le croci dalla faccia della terra; ma

si sarebbero dovute fondere per farne spade per i combattenti sulle barricate; Herwegh era un giornalista della poesia, senza il coraggio della serietà. E Freiligrath, molto più affidabile, molto più tedesco, anche con le sue abbaglianti immagini dall'Oriente, si sarebbe votato nella guerra contro i troni, vendendo l'anima al diavolo, e perfino alla Chiesa stessa.

Non si deve ignorare che la lirica del Vormärz e della Rivoluzione predica l'odio per i preti soltanto nella cattolica Austria, perché là il dispotismo si regge sulla Chiesa più palesemente che in Germania. In Austria Nikolaus Lenau (che invero cadde nella follia ancora prima di quell'anno pazzo) tuonava contro tutti i persecutori di eretici; in Austria il giovane Alfred Meissner celebrava il condottiero delle guerre hussite; sempre in Austria, Anastasius Grün (conte Anton Auersperg) limava i suoi epigrammi contro gli "stupidi preti ipocriti" ("sacerdoti son quelli che ci addolciscono il morire amaro coi loro conforti, preti son quelli che sanno renderci amara la dolce vita"), e in Austria Karl Beck, ebreo tedesco d'Ungheria, coniava i suoi proletari "*Lieder vom armen Mann*" //Canti del pover'uomo//. Anche successivamente, per esempio, il *Wiener Feuilleton* //Gazzetta di Vienna// di Kürnberg è più virile, più protestante della contemporanea Gazzetta di Berlino.

Nel cuore della Germania non vi fu - nel 1848 - proprio nessuno che avesse saputo o voluto ciò di cui c'era bisogno, né in ordine alla liberazione politica, né alla liberazione religiosa. I bravi legislatori della Paulskirche [sede nel 1848, a Francoforte, dell'Assemblea Nazionale, N.d.T.] tratteggiavano i diritti fondamentali secondo uno schema fisso: né con l'abolizione della nobiltà, né con l'abrogazione delle Chiese di Stato, sarebbe accaduto qualcosa che servisse davvero ai bisogni del popolo tedesco. A Vienna, come a Berlino, attenzioni e valutazioni dinastiche entravano in gioco ogniqualvolta si trattasse di assumere importanti decisioni.

E la storia segreta del Cattolicesimo, in quegli anni tempestosi, non è ancora scritta, non ha neppure avuto inizio. Non sappiamo ancora perché la Curia, più malleabile di quanto si creda, prevenisse i governanti laici nella cedevolezza verso la rivoluzione, perché *Pio Nono* [sic nel testo, N.d.T.] - salutato alla sua elezione quasi come un liberale principe della corona - suscitasse tante speranze in una Chiesa libera, facendo credere addirittura in un "mago di Roma", che potesse essere liberatore in prima persona. Possiamo solo immaginare che la "Giovane Europa" fosse vista in Italia in modo diverso che nel resto dell'Occidente, considerato che in Italia la brama politica per l'unificazione (con Roma capitale) era da tempo immemorabile - ossia dai tempi di Cola di Rienzo, anzi dei Cesari - molto più potente, avendo una tradizione più antica e creativa che in qualsiasi altro luogo.

No, i vecchi "quarantottini", in Germania, non avevano per nemici né una potenza temporale, né un potere spirituale del papa. Erano poeti, forse, ma in verità poco o punto pensatori. Può apparire commovente: Hoffman von Fallersleben, il poeta dell'inno "*Deutschland, Deutschland über alles*" (di questo vecchio, ingenuo canto, che nel 1914 verrà calunniato tanto aspramente) iniziò a scrivere i suoi canti per l'infanzia nel 1848; e Rudolf Löwenstein, uno dei redattori del foglio umoristico del 1848, il "Kladderadatsch", è rimasto vivo nel ricordo solo come poeta di canti per l'infanzia.

No, nel 1848, l'anno folle della Germania, i capi (ammesso che vi fossero dei capi) non pensavano affatto ad una liberazione dal dominio clericale; questo i politici lo lasciavano ai filosofi, ai materialisti, ai teologi liberaleggianti, che a loro volta esercitavano scarsa influenza sul movimento. E i partiti presero atteggiamenti così confusi (talché i poeti – Freiligrath e Herwegh – nelle loro rime polemizzavano perfino se si ponessero su un osservatorio più alto delle torri del partito), posizioni talmente contraddittorie, che una delle voci più rappresentative dell'epoca, Wilhelm Jordan, politico attivo nel 1848, e successivamente soltanto poeta, poté diventare nel contempo avversario della rivoluzione e scrittore illuminista ed ateo.

Wilhelm Jordan – Negli anni del Vormärz, Wilhelm Jordan (1819-1905) sembrò collocarsi religiosamente e politicamente sul medesimo terreno della "Giovane Germania"; anch'egli fu un poligrafo come Gutzkow, anche lui si esaltò per la grandezza e l'unità della Germania, anche lui venne perseguitato a causa delle sue poesie radicali ("*Glocke und Kanone*" //Campana e cannone//1841); eletto nel 1848 all'Assemblea Nazionale di Francoforte, entrò nel governo federale quale capo della flotta tedesca, ancora da creare e presto venduta miseramente all'incanto. Per decenni, Jordan venne molto ammirato quando, a partire dal 1865, presentò personalmente in pubblico il suo rimaneggiamento della saga dei Nibelunghi: lui, uomo oltremodo prestante, che trattava con perfetta arte declamatoria l'allitterazione, da lui fatta rivivere. Nella sua principale opera di pensiero, il "*Demiurgos*" (1852/54), rievocò quasi tutti gli ideali della sua giovinezza: cosmopolitismo, repubblicanesimo, socialismo; di ciò non gli si può muovere biasimo più di quanto si possa fare a nostro carico, per aver scambiato (quasi mezzo secolo fa) un rapsodo per un poeta di prima qualità, ritenendolo un secondo Omero; e neppure si addebiterà a noi il fatto che ora, in lui, vediamo solamente uno stimabilissimo talento formale.

"***Demiurgos***" – Il poema Demiurgos in tre libri, vasto e indefinito, ha per molti

versi carattere reazionario; diviso in sezioni epiche, liriche e drammatiche, si rivolta contro le dottrine sovversive dei fratelli Bauer e di Stirner, rappresentato come "Unico"; l'opera è ottimistica, certamente anche religiosa, e nondimeno può ben essere rivendicata alla causa dell'ateismo, almeno nei sei libri del primo volume.

Dall'abisso dei tempi, dal bailamme delle eresie della Chiesa antica, viene riesumata la gnosi, che forse, nei suoi più arditi annunciatori, fu già una mistica senza Dio; quella gnosi su cui non sapremo mai con certezza la verità, perché i Padri della Chiesa dominante si sforzarono in tutti i modi di schiacciarla e di falsificarla, con cristiano livore. Gli gnostici migliori insegnavano, in grandi linee, che non fu un Dio a creare il mondo e la materia, bensì il Demiurgo, che è più affine a Lucifero e a Satana che ad un Dio, sostenendo che la salvezza può essere raggiunta unicamente attraverso lo spirito, e che la creazione del Demiurgo evolve al meglio senza Dio.

Nel secondo volume, Jordan osa introdurre il Diavolo stesso, ponendolo accanto al Demiurgo, e facendo confliggere Mefistofele con Lucifero. I quali si vanno differenziando al punto che Mefistofele promuove la rivoluzione di per sé, per amore di se stessa, mentre Lucifero lo fa solo per fini superiori; ma entrambi parlano in realtà secondo il medesimo schema in uso dopo il Mefistofele di Goethe. E la concezione del mondo della gnosi viene annacquata davvero, in senso molto utilitaristico, senza mistica e senza spiritualità, nella proposizione: ciò che si sviluppa, è razionale. Ciò che Jordan ha fatto di questo piano, plasmandolo solo di rado poeticamente, è all'incirca la cosmologia d'un partito progressista, che sia andato a scuola da Lord Byron, ma anche da Victor Hugo.

Nel preludio al secondo volume, in una verbosa parabasi, Jordan si lamenta con amarezza che si sia considerata la sua opera una brutta copia di Goethe, "solo riverniciata con la sagoma di Faust". Per l'epigono, in verità, il caso è ancora peggiore: non solo che la cornice dell'esile trama è una scommessa tra il principio buono e quello malvagio, non solo che l'eroe si chiama Heinrich e la sua antagonista Elena, che Heinrich viene impedito dal suicidio per opera del Demiurgo... no, proprio tutto è imitazione del Faust, giù giù fino ai punti con cui si sostituiscono le parole troppo rozze dell'imitazione di Satana.

La conclusione è, in tutto e per tutto, una brutta copia della cristianeggiante apoteosi di Faust. Tuttavia, e malgrado tutto il chiacchiericcio gnostico e talvolta teologico, si consolida l'impressione che al poeta procurino il massimo diletto le sue rime anticlericali e blasfeme, che non hanno peraltro vera forza di penetrazione. Non solo i socialisti, i miglioratori del mondo e i "Liberi" (della

cerchia di Stirner) si dichiarano per l'ateismo, ma anche il protagonista Heinrich (nel cui corpo dimora l'avversario del Demiurgo, lo Agathodaemon) pensa altrettanto quando esclama disperato: "Bella fortuna, questa, di anestetizzare la maledizione della miseria con favole celesti! Questo paese è così corrotto e stremato, da servire solo per farisei e ipocriti baciapile... e che la società vada pure in malora!"

Tutto il secondo volume di "Demiurgo" è una satira, ancora oggi attuale, riguardante la rivoluzione tedesca del 1848; non mancano malignità ben rimate contro democratici e repubblicani del Parlamento di Francoforte; lo stesso Jordan viene citato in un distico particolarmente ardito ("Lo presenta l'ammiragliato tedesco come suo secondo Lord... Allora si tratta del mangiapolacchi Jordan."). Il personaggio Heinrich-Agathodamon, membro del Parlamento, in principio un amico socialista del popolo, si trasforma – dopo l'assassinio del suo amico, il principe Lichnowski (cronaca e allegorie confluiscono qui confusamente) –, in seguace del partito imperiale; e si entusiasma, davvero come se il libro fosse stato scritto dopo il 1871, a favore della Prussia e a sostegno d'un militarismo pangermanico.

Allorché ebbi occasione di parlare per l'ultima volta, ad Abbazia, con Wilhelm Jordan (a vederlo e ad ascoltarlo non sembrava che avesse oltre ottant'anni), conversammo su Dio e sul mondo, quindi anche sul suo "Demiurgos". Durante quella conversazione, mi assicurò in tutta serietà (ciò che peraltro lui amava esprimere anche nelle sue tarde poesie) che Bismarck aveva ricreato l'opera della sua vita, ossia la reale unità politica della Germania, sul modello del "Demiurgo". Jordan riteneva di meritare tutti gli onori del più grande poeta tedesco e del massimo statista tedesco; e giovani facilmente influenzabili glielo avrebbero pure pronosticato. A cotanta sopravvalutazione fece poi seguito una sottovalutazione. Oltretutto, udii allora ad Abbazia (da Jordan in persona, e non per la prima volta), l'asserzione quasi ancor più temeraria che Darwin avrebbe "rubato" a lui la sua teoria della discendenza. Questo poeta dei "Nibelunghi" aveva contribuito ad accendere potentemente la nostalgia per l'unità e la grandezza della Germania; ma i suoi scritti erano rimasti senza rilevanza alcuna per lo sviluppo della teoria dell'evoluzione.

Il terzo volume del "Demiurgo" non porta alcuna soluzione poetica, nemmeno una soluzione cosmologica dell'immenso compito; se non vi giocassero ovunque delle allegorie, sarebbe come la fine d'un cordiale romanzo famigliare: Heinrich come marito, come padre e nonno, dopo gravi vicissitudini è ridiventato, col proprio lavoro, un ricco conte, assai soddisfatto dell'opera della sua vita. Sennonché questo Heinrich è al tempo stesso l'incarnato Agathodämon,

e quindi il suo antagonista - il demiurgo Lucifero - ha vinto la sua scommessa: lo sviluppo soltanto, senza amore e senza Dio, innalza l'uomo al vertice della fortuna; Demiurgo e Agathodämon, fraternamente uniti, si librano nell'amore per Dio.

Io non posso farci niente, se questa trama è piena di contraddizioni; la colpa ce l'ha senz'altro "l'ignoto immortale", sotto il qual nome si dovrebbe intendere il poeta Wilhelm Jordan in persona. Un Platen, che si è cacciato in testa di migliorare il Faust di Goethe, e al tempo stesso di rinnovare l'ottimismo teologico-ateistico di Hegel. Nomi di dèi dall'Oriente e dall'Occidente vengono abusati, una nuova religione di allevamento d'uomini viene fondata sull'inganno, la cristologia viene trattata come una mera saga mitologica, ma poi Gesù torna ad essere festeggiato, in versi scritti in grassetto, in funzione di mediatore. In fin dei conti, però, se si vuol dire l'ultima parola su questa arruffata epopea, il poeta del "Demiurgo" partecipa, più di quanto ne sia consapevole, della "Giovane Germania"; solo che ha trovato in qualche modo un aggancio ai conservatori e un'intesa coi nazionalisti.

La gnosi ci può aiutare a costruire il ponte su questo baratro. A suo tempo non erano stati i peggiori gnostici quelli che non riconobbero l'Antico Testamento come libro della rivelazione, che non videro affatto nell'architetto del mondo l'Essere supremo, ma solo il malvagio Demiurgo, e che ebbero inoltre assai meno considerazione del Gesù della storia che del Gesù spirituale dei misteri. Ebbene, nel poema di Jordan, come nella gnosi, si è fatto cadere il vecchio Dio degli ebrei, e con lui il Dio della fede cristiana dell'Occidente. Mi sono spesso meravigliato del fatto che i più impetuosi tra i nostri pangermanisti antiebraici non abbiano trovato il coraggio di incominciare la crociata iconoclastica contro la Bibbia ebraica; solo la loro alleanza politica con gli ortodossi protestanti è di ostacolo a questa azione; per un'impresa siffatta, costoro potrebbero elevare l'autore del "Demiurgo" e dei "Nibelunghi" al rango di loro poeta classico.

Tra le figure di Karl Gutzkow e di Gottfried Keller ho inserito - in maniera quasi spontanea - il ricordo di Hebbel, la rievocazione dell'anno 1848, e la commemorazione di Jordan, per suscitare minore sorpresa se ricollego, come faccio adesso, lo scrittore svizzero-tedesco Keller (diventato solo da poco tempo poeta tutto nostro, integralmente tedesco), alla storia di Jordan, vecchio signore del Vormärz tedesco.

Gottfried Keller - Quasi altrettanto sorprendente di quanto è stato un certo deismo in Hebbel, sarà per molti un deciso ateismo - quantunque esente da odio verso Dio -, nel caro e tranquillo Gottfried Keller. Hebbel appartiene

già a pieno diritto alla storia della letteratura; Keller, più giovane di soli sei anni, però trasformatosi tardi in poeta (e ancora molto più tardi evolutosi in patrimonio acquisito del suo popolo), ha emanato tutta la sua efficacia solo da pochi decenni, portandoci così in pieno dal Feuerbach del periodo Vormärz, del quale fu in principio fervente seguace, fino ai giorni nostri.

Per tutti questi motivi io debbo e voglio indugiare sul poeta del "Verde Enrico", che naturalmente – lo so benissimo – appartenne alla "Giovane Germania" solo nei suoi esordi e in parte, per alcuni accostamenti, a Heinrich Heine, richiamandosi nei suoi maturi capolavori direttamente a Goethe, presentandosi però con la sua più felice creatività negli anni che precedono direttamente l'epoca di Bismarck. Mi sia dunque lecito premettere alla valutazione delle opere di Keller alcune brevi considerazioni, a dimostrazione d'una una laicità integrale, a riprova dello spirito pienamente anticlericale dei migliori poeti e artisti dell'età contemporanea.

Della completa assenza di religiosità nella nostra odierna letteratura, vale a dire di tutta la popolazione che legge, non si può davvero dubitare; la letteratura confessionale, fatta di romanzetti dozzinali e libretti da quattro soldi, per quanto venga raccomandata e venduta massicciamente dalle congregazioni ecclesiali, non viene quasi più presa in considerazione per la classe mediana, diventata sempre più ampia, del ceto medio, e anche dei lavoratori; i compilatori di tutti quei trattatelli si vergognano ormai al cospetto dell'opinione pubblica.

Si sono osservati due segnali della generale irreligiosità contemporanea: il profluvio dei romanzi e delle mediocri esercitazioni logiche, che predicano una liberazione da ogni fede, che debbono il loro successo ad uno zelo del genere, che nondimeno proprio per il loro fervore rappresentano ancora un ultimo avanzo d'interesse teologico; ma un segnale ancora più forte sembrò il fatto, apparentemente solo negativo, che, nella maggior parte della nostra letteratura dotta e poetica, mancasse totalmente qualsiasi riferimento a questioni religiose; ancora cent'anni prima, letteratura e scienza naturale, ma anche storia e morale, non avevano rinunziato all'antica abitudine di appellarsi a determinate concezioni religiose.

Obsolescenza dei simboli – Ma io vorrei ora accennare al più forte segnale d'una laicissima sintonia tra scrittori e lettori, alla disponibilità di numerosi libri che vengono compresi assai giustamente in una nuovissima sorta di gaia empietà, sebbene gli autori non abbiano usato né ironia né scherno, né critica né umorismo, al fine di produrre serenità e allegria.

Ecco: Gottfried Keller narra in tutta serietà una leggenda di santi, e noi

sorridiamo; Ludwig Thoma descrive (una generazione più tardi) la nascita del Salvatore attraverso la candida credenza d'un vecchio presepe, e noi ridiamo divertiti. Quasi senza mezzi artistici o risorse artificiose, l'umorismo si crea col fatto che un argomento, alla cui verità nessuno crede, viene presentato nella tonalità della fede. I poeti, per farla breve, danno già per scontata la miscredenza del pubblico; si facciano rappresentare, davanti ad un tale pubblico, certi devoti drammi di Lope o di Calderon (senza però rivelare che l'autore è antico e famoso, per cui dovrebbe essere apprezzato sul piano storico): si provveda a rappresentarlo in modi ingenui e vagamente fideistici, lo si traduca un po' più liberamente... ed una cordiale risata sarà la risposta.

La *forma* anticheggiante è in effetti l'unico artificio artistico, quello che sicuramente non deve essere disdegnato in siffatte creazioni. Per questo tali scritti si differenziano dalle caricature del santo - quali ad esempio erano popolari in Francia - a partire dalla "*Pucelle*" di Voltaire e dalla "*Guerre des Dieux*" di Parny, fino ai testi di Offenbach; solo Anatole France, peraltro allievo di Voltaire in tutto e per tutto, sembra aver imparato qualcosa dal nuovo genere di divertimento tedesco. In Francia, l'autore presentava personalmente la sua miscredenza e le sue malignità; in Germania rimase invece un obbiettivo, facendo della miscredenza del pubblico il suo maligno cooperatore. Il suo modulo espressivo era, come s'è detto, quella recitazione vagamente fuori moda, il linguaggio sempliciotto o dialettale, tramite il quale l'oggetto della preghiera veniva identificato quale causa d'un credere obsoleto, semplicistico, contadinesco, "idiota".

In quanto *forma linguistica*, in cui il semplice racconto diventava parodia senza ulteriori aggiunte, si raccomandava per la Germania (molto prima dell'età contemporanea) il linguaggio della Bibbia al tempo della Riforma: linguaggio popolareggiante, turgido di vita, scientificamente non utilizzabile, e già per questo lievemente antiquato. Per le opere poetiche, valeva in particolar modo il Knittelvers (verso di quattro piedi a rime accoppiate) di Hans Sachs. Il poeta popolare Hans Sachs, temporaneamente dimenticato, o disprezzato più del dovuto, poi nuovamente rivalutato, un po' oltre il merito, era stato in verità più che uno dei soliti Meistersinger, come si chiamavano i classici "maestri cantori", servendo egregiamente - in un linguaggio estremamente incolto - ad interpretare lo spirito del suo tempo; tra i seguaci di Lutero, Sachs fu uno dei più amabili: credente e leale, non un propugnatore cavalleresco come Hutten, pur tuttavia uno dei migliori commilitoni della Riforma. Nel suo candido realismo, trattò uomini di tutti i continenti e tutte le epoche col medesimo anacronismo: noi ci annoiamo talvolta, ma non ridiamo neppure delle violazioni alle regole di tempo e luogo. Questi errori sono perlopiù talmente affascinanti (come nel

molto più grande artista Dürer), da poter fugare persino una punta di noia.

KNITTELVERS – Il Knittelvers di Hans Sachs era stato riscoperto già da Gottsched, anche solo come mezzo rappresentativo per la più infima poesia d'occasione. Toccò però a Goethe di scoprire nella metrica del Knittelvers, senza alcuna teoria, il verso tedesco per antonomasia, applicandolo non solo per scherzi e farse di ogni genere, ma altresì per magistrali creazioni della sua giovinezza; oltreché per gli incomparabili frammenti dell'Ebreo errante e del Faust. Come Goethe nobilitasse nel ritmo l'andamento trottante del vecchio Knittelvers, come avesse conferito al popolaresco metro germanico bellezza e armonia e nobiltà, non rientra qui nel nostro discorso. C'entra invece il modo in cui Goethe, grazie precisamente a quella forma non ammanierata, riuscì a plasmare l'implasmabile. Wilhelm Scherer definisce questo processo (*Geschichte der deutschen Literatur*, p. 489) "umanizzazione del sacro"; e qui Scherer anticipa un effetto che Goethe non aveva né perseguito né raggiunto; abbastanza umano era il "sacro" in base alla sua genesi: sul piano antropomorfico, invece, il Dio era tale quale il Diavolo.

Ciò che Goethe volle e raggiunse mediante l'inaudita forza espressiva del rinnovato Knittelvers fu la pronuncia dell'impronunciabile, la possibilità di dire ciò che da giovane aveva sofferto nelle lotte religiose, nel combattere continuo con pensieri chiesastici, pietistici e materialistici, che dall'esterno penetravano senza forma in lui. Egli non trovò ancora bell'e pronta, tra poeta e lettore, la generale situazione psichica dell'ateismo, e dovette prima crearla; e con questa intenzione (ecco il perché di questa mia digressione sulla metrica) si servì dell'antico Knittelvers. Lo fece con istinto geniale, sicuramente senza consapevole ragione artistica. In più, senza temere il rimprovero di ampliare oltre il dovuto questa digressione, vorrei aggiungere ancora qualcosa a proposito del Knittelvers in Goethe.

Gli dèi della Grecia non erano più figure viventi della fede, neanche per gli umanisti del Rinascimento; tuttavia seguitarono ad essere (in virtù della scuola del latino) simboli viventi per l'arte e per l'estetica; solo assai lentamente si fece strada la convinzione – mantenutasi specialmente con la conversione di Goethe all'antichità e con la nostalgia di Schiller per il mondo antico – che gli Dèi antichi meritassero di chiamarsi simboli morti anche per l'arte nostra. Ebbene, con le figure del cielo cristiano le cose andarono in tutt'altro modo. Quanto più svaniva la robusta fede nella loro forza vivente, tanto più esse sembravano inappropriate per l'arte; la critica dei deisti e il sarcasmo degli Enciclopedisti sembrò farne dei *simboli morti* ancora più rapidamente degli dèi

della Grecia.

Fu allora Goethe uno dei primi e, in ogni caso, il più puro poeta ad afferrare le figure del firmamento cristiano in qualità di simboli artistici viventi. Dio e Diavolo, il Redentore e Maria, con tutti i santi, divennero per lui oggetti della poesia, senza che egli avesse *creduto* in codeste raffigurazioni. E quando, per rappresentare quel mondo, usò il Knittelvers dell'epoca della Riforma (nel Prologo in cielo, nell'Ebreo errante, nella leggenda del ferro di cavallo), e sembrò che volesse dire, con l'ironia romantica che precedette il Romanticismo: Voi udite certamente che io non parlo il mio personale linguaggio, capite che vado in scena sotto la maschera di un'epoca ancora credente. Si tratta d'un "Kasperltheater", d'un teatrino delle marionette, per l'appunto, quello che vi presento. Sentirete di certo che, nelle figurine del remoto passato, c'è pur sempre del nuovo da vedere e da vivere.

E il miracolo avvenne. Gesù arrivò inciampando di traverso, a cavallo delle comete, il Padreterno si mise a conversare affabilmente col Diavolo in persona per concludere una scommessa sull'anima di Faust; il Nostro Signore, misconosciuto e inascoltato, passò sulla terra, e in lui si riconobbero molti discepoli, che assai di rado tuttavia comprendevano quel che diceva. Non so se sono stato chiaro del tutto. Era questa la nuova tonalità, che non sarebbe potuta risuonare così senza l'impiego, leggermente ironico, d'un linguaggio antiquato. Lo stesso Hans Sachs non pensava ad effetti del genere, perché il suo Knittelvers non era ancora un costume storico, ed in più perché era ancora credente; e Goethe non avrebbe potuto ottenere i suoi effetti se la vecchia lingua francone non gli avesse reso possibile di dare ad intendere lo splendore apparente della fede.

Voglio lasciare irrisolta la questione di quante volte, nei romantici più liberi (Tieck), la fede di stampo medioevale sia stata nulla più che un gioco ironico, superiore; in ogni caso, il giovane Schelling aveva appreso da Goethe (appreso però malamente) a produrre eresie epicuree nella forma ingenua del Knittelvers. E da Goethe veniamo, finalmente, a Keller.

Gottfried Keller – Il nostro tempo non ha più la necessità di imporsi la maschera d'un Hans Sachs ancora credente. La miscredenza s'era fatta così potente, che la comune situazione psicologica tra poeta e lettore si stabiliva da sé, diretta e spontanea. Si raccontavano in semplice prosa le pie storie edificanti, che per ciò stesso sortivano buffi effetti fanciulleschi, di essere semplicemente incredibili; solo che la solenne serietà dello stile cronachistico, o singole parole affabili di vecchie leggende, oppure l'amabile vernacolo del popolo, ne esaltavano l'efficacia; l'umorismo consisteva nel contrasto stesso tra le parole della fede

e il contenuto, non più oggetto di credenze.

Così Keller creò, con magistrale moderazione, le sue "*Sieben Legenden*" //Sette leggende//. In esse, grazie solamente alla morte del Cristianesimo, le figure della fede cristiana si trasfigurano in simboli viventi. Si è avviata la fine del Rinascimento che aveva fatto il tentativo di trasformare gli Dei del mondo antico in simboli viventi. Adesso vengono ormai aboliti gli dèi del Cristianesimo, come in passato quelli dell'Olimpo: aboliti nell'interiorità, non per inimicizia, non per forza d'una rivoluzione; no, essi sono deceduti di morte naturale, e vengono solennemente seppelliti da persone in lutto, che nell'infanzia in loro avevano creduto ancora. Sepolti, oramai, con spirito meditabondo, con malinconia, e col pensoso humor che si esprime nel banchetto funebre.

Per quanto grande possa essere la distanza, certo è che la "*Tiroler Bauernbibel*" //Bibbia tirolese dei contadini// di Rudolf Greinz [Innsbruck 1864-1942, N.d.T.] si fonda sul medesimo principio artistico. L'autore stesso rimane serio, e Jörg, che a quanto pare è l'estensore di questa narrazione biblica, fa soltanto cattivi scherzi, mai rivolti peraltro contro la fede nella Bibbia. Cionondimeno il lettore, in segreta intesa col poeta, ride delle vecchie favole, un tempo ritenute sacre, eppoi ride con la massima cordialità nelle situazioni in cui gli ultimi lettori devoti si associano, in quanto ritengono il tutto uno stupido scherzo di Jörg.

Potrei citare anche alcuni dei miei "Gespräche im Himmel" //Dialoghi in cielo//, che a me sembrano con buon diritto impiegare gli dèi del firmamento cristiano nella funzione di simboli viventi. Potrei inoltre ricordare che una siffatta intima concordanza tra artisti e spettatori non manca più nemmeno nella pittura; ad esempio in T. T. Heine [Thomas Heine, Lipsia 1867-Stoccolma 1948, pittore e illustratore popolare, N.d.T.], Domineddio, accanto ai cari angeli di un'epoca irreligiosa, sono ridiventati tutti simboli viventi. Siamo diventati liberi, al punto tale che abbiamo ormai rinunziato alla critica e alle canzonature.

"***Gente di Seldwyla***" – Raggiunta la pienezza della sua saggezza e del suo consapevole umorismo, Gottfried Keller documentò la propria opinione sulle cose divine e religiose in una delle più mirabili novelle tratte da "*Die Leute von Seldwyla*"; nella seconda parte (1873), che quasi supera la prima in dolce maturità, e precisamente nella novella "*Das verlorene Lachen*" //Il sorriso perduto//. Come nella preziosa introduzione a questa seconda parte, anche nelle novelle si cela una sorta di riabilitazione degli abitanti di Seldwyla, in principio crudamente derisi. Nella loro pazzia, essi sono forse gli uomini migliori, più amabili, se confrontati coi restanti filistei utilitaristici della Svizzera.

Specialmente nella novella "Il sorriso perduto", l'irragionevole paesano di

Seldwyla, Jukundi, ha la meglio sulla figlia della Stauffacher, la bravissima Justine; egli si rivela come il più affidabile, il più autonomo, non da ultimo nella lotta religiosa. Con infinita tenerezza la rottura della coppia, e poi di nuovo la riconciliazione, viene collegata alla scoperta e alla conciliazione di questioni religiose. Justine è persona non libera, nella vita come nella fede; dipendente, nel giudizio su suo marito, dalle opinioni della propria famiglia orrendamente rispettabile, dai giudizi della sua cerchia, ella cerca anche di appoggiarsi a qualche comunità clericale, ad una setta, e non si accorge che il "moderno" parroco della sua parrocchia non è migliore d'un ipocrita di parte ortodossa, che è un imbroglione e un parolaio; Jukundi, al contrario, è uomo liberissimo, e ha sì dei bisogni religiosi, ma nient'affatto clericali. È senz'altro accettabile considerare la professione di fede di Jukundi analoga in tutto al credo estremo di Keller.

Di questa professione di fede non fa parte (ma è soltanto una ripercussione della teo-antropologia di Feuerbach), ciò che Jukundi fa intendere alla pia nonna: il sentimento per cui alla fine tutti saprebbero tutto, nella sconfinata repubblica dell'universo, la quale vive secondo un'unica ed eterna legge (p. 272): Keller *dovette* necessariamente perscrutare il processo di umanizzazione, grazie al quale si attribuisce alla comunità (come gli ortodossi rispetto al loro dio) una conoscenza delle funzioni cerebrali. E nemmeno questo "gioco col nome di dio" Keller vuole evidentemente che sia preso sul serio, dal momento che, diversamente, alla sua ridente Jukundi non potrebbe far dire questo: è senz'altro possibile che, nell'immensa repubblica dell'universo, si elegga ogni tanto un semplice borgomastro "per cui il nostro Signore Iddio sarebbe una specie di *sovrano eletto*" (p. 273).

Ciò che Keller crede, trova una chiara espressione nella feroce rappresentazione del parroco moderno, quasi già deistico ovvero fusionista protestante, di stampo propriamente feuerbachiano. Questo religioso è un alunno dei "nuovi filosofi, che appendevano i loro slogan da un chiodo all'altro, come cappelli sgualciti"; il parroco declama le sfacciate tiritere di costoro e parteggia per quei sacerdoti presuntuosi, sempre pronti a schierarsi a favore delle ultime novità: quelli che brandiscono armi pesanti, sedendosi sull'estremità dei rami dell'albero da cui cadranno un giorno con grande fragore (p. 280). Il curato dà atto alla scienza che una guida personale del mondo, e per giunta una teologia, non può più esistere, ma trasferisce la religione nel presentimento, osando persino lagnarsi della insincerità dal pulpito. Altrettanto spudoratamente, egli connette una negazione dell'immortalità, ed altre blasfeme empietà, con una pretesa: i cittadini dovranno necessariamente appartenere ad una Chiesa, sottomettendosi ai religiosi che esercitano la loro funzione di amministratori del sacro.

A tanta arroganza, ecco la replica di Jukundi (p. 290): "Non credo che la vostra teologia in questo modo (appoggiandosi a determinati campi del sapere) possa riguadagnare il carattere d'una scienza vivente, non più di quanto la defunta cabalistica, l'alchimia o l'astrologia possano essere considerate scienze... Si tratta semplicemente del fatto che non possiamo cominciare, ogni volta daccapo, ad istituire cattedre d'insegnamento su ciò che nessuno può insegnare all'altro, se vuol essere sincero e vero, trasmettendo queste cattedre a quanti vi tendono le mani." Successivamente, dopo aver sperperato in speculazioni la dote di sua moglie, il parroco fallisce, e deve ammettere di non essere un cristiano, di aver pensato poco o punto nella sua vita a Gesù Cristo, oppure soltanto con l'animo altezzoso d'un protettore, che magari si occupa d'un povero diavolo, dicendogli in confidenza: "Caro mio, quanta fatica mi costi!" (p. 313). Questo parroco, nella conclusione della novella, viene mandato a casa con una scudisciata; perché, in un affare mondano, si è mostrato più scaltro e malleabile dell'inesperto seldwyliano Jukundi "in quanto egli, il parroco, non credeva facilmente a ciò che qualcuno voleva fargli credere."

Senz'ombra di dubbio, in questo distacco dalle confuse sfumature della scuola di Feuerbach, trova espressione anche quel bisogno di pulizia che indusse all'occasione il coraggioso Lessing a scrivere contro gli illuministi protestanti, quello che divide i migliori di noi dal materialismo dogmatico di un Haeckel; il parroco, che non crede nell'immortalità dell'anima e che, ciò nonostante, recita ai malati, nella loro ultima ora, le "preghiere per moribondi fatte da sé, di ispirazione panteistica" (p. 315), può avere suscitato in Keller una ripugnanza addirittura fisica. In ogni modo, Keller non è più credente di Lessing. Ciò risulta evidente da quanto Justine deve ancora apprendere. Essa cerca salvezza frequentando cristiani autentici, veramente devoti, ossia semplici pietisti.

Però deve constatare che le due buone donne, dalle quali si è rifugiata come cercatrice di Dio, non fanno che ripetere pappagallescamente "come due bambine che raccontino ad un'amichetta la favola udita poco prima dalla nonna." (p. 330) Così Justine fa ritorno al suo liberissimo Jukundi, il quale compendia la sua miscredenza in questi termini: "Se ciò che è eterno ed infinito resta sempre immobile e si nasconde, perché non dovremmo anche noi, una buona volta, starcene tranquilli e soddisfatti? Io sono stufo dei modi petulanti e invadenti, non soffro più le insulsaggini di tutti questi intrusi che oltretutto non sanno niente, eppure vogliono farmi da pastore" (p. 339). E alla domanda, che cosa intenda fare della religione o della chiesa, risponde tagliente: "Un bel nulla!"[39]

39. In base alle ricerche di Ermatinger e di Kriesl apprendiamo che il poeta pensava ad

Ancora una volta, la sua intenzione fu compresa in Germania più rapidamente e giustamente che nella sua patria. Dove la sua derisione per i teologi illuminati fu presa molto male. Tanto che, scrivendo nel 1875 a Hettner, rileva come a Zurigo la teologia dell'immanenza abbia grande successo e richiami molta gente, e che perciò la sua novella suscita enorme scalpore. "Mi hanno fatto persino capire che con queste cose non farei che spingere il popolo tra le braccia degli ortodossi, eccetera; per quanto riguarda gli aspetti poetici o letterari, però, neanche una parola."

Credo pertanto di essere nel mio diritto nel rivendicare di nuovo questo scopritore di Seldwyla (che è stato lui stesso, in prima persona, un seldwyliano segreto, un antifilisteo, essendo lui stesso uno tipo eccentrico), quale esponente del mio insegnamento: per l'accoglienza, cioè, di una mistica senza Dio. Da discepolo di Feuerbach, negli anni suoi giovanili, Keller era stato un divinizzatore "*dell'uomo*", non molto lontano, di fatto, dal parroco mendace che recitava preghiere funerarie congegnate da lui, di toni panteistici, accettando nuovi valori religiosi e nuove parole; al culmine della sua creatività, trovava spontaneamente (senza sapere granché del Cusano) il cammino verso la *docta ignorantia*.

Evoluzione di Keller - Se questa libertà religiosa fu l'ultima parola di Keller, lo fu di certo anche la visione del mondo che corrispondeva nel modo più puro alla sua personalità. Un artista così vigoroso quale fu Keller diventa sempre ciò che è stato. Tuttavia vorrei cercare di rappresentare, almeno di scorcio, la maturazione religiosa che condusse alla novella "Il sorriso perduto": come Keller, nel fiume del tempo, fosse giunto naturalmente a Feuerbach, e come se ne liberasse del tutto con le proprie forze. Nel che va specialmente sottolineato il fatto che Keller, fra tutti i poeti tedeschi di qualità, fu forse l'unico educatore consapevole, diventando con gli anni sempre più conservatore nelle questioni politiche (un conservatore repubblicano, s'intende), mentre nelle questioni religiose si rese sempre più indipendente, all'incirca fino ai "mandati di preghiera" da lui compilati, i quali non furono peraltro espressioni della sua personalità, ma soltanto lavori da scrivano di Stato, ossia del Keller funzionario politico.

---

esperienze concrete, allorquando scrisse l'ultima delle novelle di Seldwyla "Il sorriso perduto". Lo sfrenato movimento democratico della seconda metà degli anni Sessanta, che aveva spesso irritato Keller, fu anche il suo modello storico. Il modo in cui egli ricreò tipicamente i singoli personaggi e gli eventi, perseguendo i propri obiettivi artistici e didattici, è assai istruttivo ai fini del suo stile creativo, ma esula dal nostro tema.

Keller non aveva ancora 25 anni quando, rimpatriato per la prima volta dalla Germania, si lanciò nel movimento politico del cantone di Zurigo. Non autonomo, liberale fino al radicalismo, da irregolare volontario e nemico dei Gesuiti, era tutt'altro che non cristiano, per niente ateista; addirittura si mobilitava attivamente quando a Zurigo ci s'indignava contro Hegel e Feuerbach, contro Ruge e Strauß; eppure, già poco dopo, egli contrappose alla devozione, che mille anni prima si addiceva ad ogni eroe perfetto, il rischiaramento liberale, senza il quale ora non si poteva essere una persona ideale. Nutriva ammirazione per Herwegh e cercò di imitarlo. Confusamente, in modo più duro del poeta che voleva strappare le croci dalla terra, Keller dev'essersi allora schierato contro il cristianesimo, con tutta l'ostilità consentita dalla sua indole, non propriamente incline all'eversione.

Nell'autunno dell'anno rivoluzionario 1848 si recò per la seconda volta in Germania, a Heidelberg, fruendo d'una borsa di studio del governo elvetico, all'età di quasi trent'anni. Fece allora la conoscenza di Feuerbach. E già all'inizio del 1849 Keller vuole fare *tabula rasa* ("il che, per meglio dire, è già accaduto") di tutte le sue precedenti concezioni religiose, per raggiungere il livello di Feuerbach. In questa lettera (del 28 gennaio 1849) scrive: "Il mondo è una repubblica, dice Feuerbach, e non sopporta né un Dio assoluto né uno costituzionale. Innanzitutto, io non posso oppormi a questa insurrezione. Da tempo il mio Dio era solo una specie di presidente o di primo console, che non godeva di molto prestigio; e *ho dovuto* detronizzarlo." In realtà Keller, già prima del suo viaggio a Heidelberg, si era reso conto dell'insufficienza dei liberali tedeschi, che dappertutto stipulavano compromessi (con la monarchia e con la fede nell'immortalità), gettando in *un unico* calderone, con untuosa eloquenza, ateismo, democrazia, anarchia e nichilismo.

Keller e Feuerbach – L'influenza esercitata da Feuerbach su Keller è talmente emblematica dello stato della miscredenza verso la metà dell'Ottocento, che vorrei addentrarmi più a fondo in queste connessioni: le fonti sgorgano in abbondanza, bisogna soltanto leggere nel giusto modo le lettere e il romanzo di Keller. Per questo intendo sottacere (o menzionare solo di sfuggita) una storia d'amore che venne a tessere certi legami, tra Keller e Feuerbach, che si sarebbero intrecciati facilmente in una novella: Johanna Kapp, figlia del politico liberale e filosofo razionalista Christian Kapp, venne amata con discreta passione dal giovane Keller, e fu del resto anche sovente da lui decantata, ma dovette opporre al poeta che la corteggiava un gentile rifiuto, perché ella amava con passione molto più naturale il pensatore Feuerbach. Johanna morirà più

di trent'anni dopo, in condizioni di demenza.

Il vecchio studente Keller non aveva ancora trascorso un quadrimestre a Heidelberg, studiando per la propria formazione generale (e seguendo, in particolare con Hettner, un seminario su Spinoza), allorquando gli studenti di Heidelberg, non riuscendo a far approvare una chiamata ufficiale di Feuerbach, invitarono il famoso autore della "Essenza del cristianesimo" a tenere libere lezioni per loro. Dal dicembre 1848 al marzo 1849 Feuerbach lesse "L'essenza della religione". Per un certo tempo, Keller recalcitrò di fronte alla miscredenza, e fu perfino contrario alla non cristianità di Feuerbach, ma presto si arrese completamente all'ardito maestro; la sua opposizione poteva dipendere dal fatto che egli (stando alle sue parole) poco prima di lasciare la Svizzera aveva condannato Feuerbach "in quanto lettore e tanghero superficiale e ignorante", che si sarebbe dunque dovuto trasformare da Saulo in Paolo. In quella congiuntura, aveva giudicato Feuerbach grossolano e triviale.

Di nuovo un anno prima, Keller aveva pubblicato un saggio maligno e heineggiante contro Marr, ironizzando parecchio sulla banalità di Feuerbach, nonché sui dubbi riguardanti l'immortalità dell'anima. Wilhelm Marr, che cercava di diffondere tra gli artigiani tedeschi della Svizzera le dottrine della Giovane Germania, viene paragonato alle pozzanghere che si depositano sul letame dei giovani hegeliani, e viene definito un "homunculus", generato dal liquido amniotico della filosofia più recente. Fortunatamente, persino in questi selvaggi improperi, non mancano esempi probanti di humor prezioso, villanesco, autenticamente kelleriano: "Se l'inaudito abuso... non fosse nel contempo irritante in sommo grado, si potrebbe solo scoppiare a ridere alla grande assistendo ad un'alimentazione alla greppia, quando tutti gli astanti, raccolti in cerchio, vomitano il frumentone filosofico, in modo tale che un maschio dell'oca imbocca l'altro."[40]

Tale fu dunque, poco tempo prima, l'atteggiamento di Keller nei confronti di Feuerbach. Ma già nel gennaio e febbraio 1849 scrive agli amici di rammaricarsi

40. Da notare che in questo periodo (1846) fu Gervinus a pronunciarsi contro Marr con analoga indignazione. Keller, il repubblicano, vide infatti nel dottrinario Gervinus il nemico che si doveva contrastare in modo speciale. In D. F. Strauß (vedi "*Die Halben und die Ganzen*") si può leggere come quest'uomo libero e coraggioso (1865) cercasse di dare protezione a Gervinus: egli avrebbe condannato solo l'ateismo, facendolo responsabile dell'aridità della nuova filosofia, ma non il panteismo. Il saggio rozzo e confortante di Keller contro Marr si può trovare nell'appendice della "Vita di Gottfried Keller" di Baechtold (I, p. 446 s.); il maestro dello stile è qui ancora impacciato nella forma, influenzato come giornalista da Heine e da Börne, non libero ancora nel pensiero, intollerante verso i "nemici personali di Dio", insomma un politico svizzero.

di non aver adottato, già anni prima, modi di pensare più regolati, e di non essere stato quindi preservato da molte chiacchiere fatue e futili; scrive di incontrarsi quasi tutte le sere con Feuerbach, bevendo birra e ascoltando le sue parole; che Feuerbach ha un eloquio faticoso, difficile, ma che la sua forte personalità ciò nondimeno lo affascina, e che tornerà cambiato per certi aspetti. In più, gli è venuta voglia di restare in Germania. "Per quanto i tedeschi restino pur sempre asini nella loro politica, i loro elementi letterari mi piacciono tanto di più".

In queste lettere si trova anche il sopraccitato passo sulla deposizione di Dio. E poche righe dopo: "Non ho ancora visto nessuna persona che sia così libera da ogni senso di colpa, da ogni alterigia letteraria, quanto questo Feuerbach. Lui non possiede null'altro che natura, e di nuovo natura. Per me, il problema principale è questo: il mondo, la vita, diventerà più prosaica e più volgare dopo Feuerbach? Fino ad oggi debbo rispondere con la massima determinazione: no! Al contrario, tutto diventa più chiaro, più severo, ma anche più fervente e più sensuale." Keller disprezza i professori di Heidelberg che condividono i princìpi di Feuerbach, disapprovando soltanto il suo contegno, pur rifiutando il personaggio nella sua interezza; ma a lui piace sempre di più, "fors'anche, un poco, perché egli non disprezza un buon bicchiere di rosso." Ma anche Keller è abbastanza prudente da pregare l'amico, al quale è indirizzata la più lunga di queste lettere, di tener segreta la confessione "affinché ogni asino a Zurigo non ci metta il proprio sugo, prima che la carne sia servita in tavola."

A Pentecoste si definisce ormai un pagano bello e buono. E come persino un uomo tanto sincero quanto Gottfried von Glattfelden (così usava chiamarlo Freiligrath) parla a diversi amici con toni diversi, così in una lettera al poeta ribelle (del 4 aprile 1850) Keller esplicita il proprio credo attuale con assai maggiore spregiudicatezza: "Come mi trovo col buon Dio? Non mi ci trovo affatto. Ludwig Feuerbach e i costituzionali a Francoforte, oltre ad alcune rozze conoscenze fisiologiche, mi hanno fatto passare tutti i sogni lussuriosi. La monarchia razionale mi è diventata nella religione non meno disgustosa che nella politica... Allorché abiurai, rinunziando a Dio e all'immortalità, credetti sulle prime che sarei diventato un uomo migliore e più austero; ma non sono diventato né migliore né peggiore; al contrario, nel bene come nel male, sono rimasto quello di prima."

Da queste esternazioni, contemporanee alla diretta influenza di Feuerbach, si potranno desumere due aspetti: che l'influsso di questo hegeliano ateo su Keller fu determinante, e che tuttavia Keller mantenne immutati, inattaccabili contro tutte le negazioni, i fondamenti della propria natura, la bravura morale, positiva, che in seguito avrebbe suscitato, nei rivoluzionari della letteratura, l'impressio-

ne del filisteismo gretto e piccolo borghese. Un amico di Keller, Baumgartner, compositore dell'inno della patria, gli scrisse che Richard Wagner, col suo fuoco e la sua energia, faceva su di lui un effetto simile a quello di Feuerbach su Keller; in tal modo Keller si sentì associato all'idea di Feuerbach, quando poco dopo vide a Berlino la "Judith" di Hebbel. Ancora pochi anni dopo, il 3 agosto 1853, quando, dopo uno sciocco raffreddamento nei rapporti, verificatosi per l'inaffidabilità di Keller in questioni di denaro, riallacciò il carteggio epistolare con Hettner, egli si esprime riguardo alla "profonda e grandiosa monotonia di Feuerbach", definita triviale e superficiale solo da imbecilli, con immutato entusiasmo. "Perfino se Feuerbach si trovasse su una strada completamente sbagliata, sarà infine evidente che egli è stato infinitamente più importante e più essenziale per l'evoluzione della condizione e della coscienza complessiva di tutti quanti quei signori", vale a dire i professori di Heidelberg, con la loro meschina invidia autoritaria.

Per Keller, che non aveva nessuna disposizione metafisica, nessuna intolleranza religiosa, in breve, nessuna sensibilità per le verbose diatribe dogmatiche, era interessante solamente la questione se l'ateismo lo turbasse in qualche modo nella sua gioia di vivere e nel suo mestiere di scrittore. E fiducioso replica (il 27 marzo 1851) al suo amico Baumgartner: "Al contrario! Il mondo mi è diventato infinitamente più bello e profondo, la vita più intensa e più degna di essere vissuta, la morte più seria, più meditata, ed ora mi spinge con ogni forza a compiere la mia missione, a purificare e ad appagare la mia coscienza, dato che non ho alcuna prospettiva di recuperare quanto ho trascurato in qualche angolo del mondo. Si tratta solo di vedere come si concepisce la faccenda; si può, per il cosiddetto ateismo, fare discorsi altrettanto belli e sentimentali (ove questa sia un'esigenza) come per l'immortalità, e via discorrendo; e quegli imbecilli che ciarlano sempre di sentimenti più alti, non essendo in grado di intendere per ateismo nulla di più che rozzo materialismo, resterebbero sicuramente, anche come ateisti, gli stessi birbanti grossolani ed egoisti che già sono in qualità di deisti 'superiori'. Li conosco bene, quei signori!"

(Keller avrebbe più tardi tratteggiato allegramente siffatta caricatura d'un feuerbachiano "ortodosso" nel personaggio di Peter Gilgus.) Egli dichiara di non essere intollerante, di non voler saperne di sarcasmi e di molestie, e di non voler giudicare un asino bello e buono chiunque creda in Dio e nell'immortalità. "D'ora in poi, solo per l'arte e la poesia non ci sarà più salvezza senza completa libertà spirituale, né intera e ardente comprensione della natura senza tutti i pensieri laterali e segreti; e sono fermamente convinto che non avrà più un futuro alcun artista, il quale non voglia essere una persona mortale in tutto e

per tutto."

In sintesi, nel suo rapporto tanto chiaro quanto indimostrabile con la totalità del cosmo, Keller era giunto al punto in cui anche noi riteniamo di collocarci con la nostra mistica senza Dio;[41] passando attraverso il Feuerbach pur sempre hegelianeggiante, Keller era andato molto oltre Feuerbach. Abbiamo visto come il poeta maturo portasse questa istanza a perfetta espressione nella leggenda "Il sorriso perduto". Ma le lotte interiori della sua anima sono state già rappresentate, più inquietamente nella prima redazione, con maggior superiorità nella seconda, nel romanzo della sua vita – in "Enrico il Verde" – che fin dalla gestazione doveva diventare non un romanzo d'artista, bensì un romanzo di formazione.

"Enrico il Verde" – Come fosse nata quest'opera, come il poeta (spesso assai attaccabile come scrittore borghese) ne modificasse di continuo il piano dall'età di 22 anni, come illudesse l'editore sul compimento del manoscritto, e come alla fine buttasse giù il finale sotto la pressione del suo contratto, qui non ci riguarda più di tanto. Basti dire in proposito (secondo il contenuto con cui Keller voleva certamente anche prendere in giro il suo editore, per quanto riguardava la disponibilità alla pubblicazione) che la principale intenzione educativa del libro era: "che colui che non riesce a mantenere in ordine sicuro i rapporti della sua persona e della sua famiglia, è anche incapace di assumere la propria posizione operativa nella vita borghese."

Doveva essere soltanto un carattere secondario la religiosità illuminata che mira ad aspettarsi la soluzione di tutti i disordini ed una felicità che cade dal cielo nella fiducia infondata in un Dio, nel quale si crede solo a metà. È noto che l'eroe della prima stesura fallisce e muore, sparandosi come Werther (anche il verde Enrico doveva finire, in origine, suicidandosi); ed è noto che, nella seconda stesura, si prosegue l'autobiografia, e il verde Enrico trova un momento

41. È ben lecito parlare senza esitazioni di mistica in uno scrittore apparentemente così disincantato come Gottfried Keller. Mi viene in mente quel passo (Cfr. "Grüner Heinrich", IV, p. 286) in cui il conte libero pensatore legge i distici di Angelus Silesius, finendo per esclamare: "Tutto questo fa quasi del tutto l'impressione che il buon Angelus debba vivere solo oggi, e che abbia bisogno solamente di alcune mutate circostanze esteriori, e il forte scrutatore di Dio sarebbe diventato un filosofo altrettanto forte e impetuoso del nostro tempo!". E Keller aggiunge, assai finemente, che Angelus anche oggi sarebbe stato inchiodato, tramite diversi elementi di frivolezza e di spiritosaggine, nel campo mistagogico. Naturalmente, non ho bisogno di assicurare che non intendo avvalermi del divinamente sereno Keller a favore della mistica tormentata dall'angoscia del Medioevo, ancora meno a sostegno di qualsivoglia mistagogia o teosofia del presente, ma unicamente per la mistica senza Dio d'un prossimo avvenire.

di pace suppergiù come scrivano di stato e scapolone. In ogni modo, l'aspetto secondario dei conflitti religiosi, confluito nel progetto solo dopo la conoscenza con Feuerbach, diviene il momento più alto della prima stesura, e tale rimane nella seconda.

Col migliore tatto artistico, il personaggio Feuerbach viene accantonato mentre si compie il capovolgimento nella religiosità del verde Enrico mediante le creature del poeta; il che avviene, nella teoria, più per mezzo del conte; nel sentimento della vita, invece, più grazie a Dorothea. Quest'ultimo amore del verde Enrico si sente benissimo nel fatto di non poter credere nell'immortalità di testa propria, prendendo le mosse dal suo cuore più infantile e più puro. "Chi dice che senza fede nell'immortalità non esisterebbero al mondo né poesia né consacrazione di vita, avrebbe dovuto vedere Dorothea; non solo natura e vita intorno a lei, ma ella stessa ne era come trasfigurata."

Sull'esistenza di Dio ella non si rompe la testa, sebbene tale questione non sia separabile da quella dell'immortalità. Dorothea conosce, o presagisce, il moto estremamente scettico di Renan: "Con Dio tutto è possibile, persino che esista!" (IV, p. 251). Contro il buon Dio, però, non si dovrebbe essere rozzi e svergognati, anche se si è convinti della sua assenza, e non lo si teme; questo le sembra essere una maniera più meschina, anziché una maniera coraggiosa. Tramite il conte e Dorothea, che lo ricolma d'uno struggente sentimento di beatitudine, egli impara a conoscere i pensieri di uomini liberi. "Udii parlare, senza tanti scrupoli, dell'esistenza o inesistenza di quelle cose, e sentii sciogliersi in me, senza gioia o dolore, senza scherno e senza pesantezza, e diventare mobili quei pensieri, indotti in me dall'educazione, che riguardavano Dio e l'immortalità." (p. 259)

Solo adesso, dopo essere stato convertito all'ateismo, Enrico pone mano agli scritti di Feuerbach che "simile ad un uccello incantato nella foresta solitaria ha col suo canto estromesso Dio dal petto delle moltitudini". Solo ora incomincia "un certo sproloquiare sul buon Dio, che mi ha accompagnato fin dagli anni dell'infanzia." Feuerbach viene definito argutamente "il grande amico di Dio". "Ne va del diritto di restare sereni nell'animo, quali che siano i risultati di tanto riflettere e ricercare."

Enrico il Verde, alias Gottfried Keller, è dunque diventato, grazie alle sue vicissitudini e agli scritti di Feuerbach, un ateo tollerante; il deismo lo giudica (già in una lettera del 4 marzo 1851) piuttosto "debole"; lui non è più stato un vero cristiano, fin dall'epoca della propria cresima. Senza pregiudizi di sorta, Keller mette alla prova il suo nuovo convincimento, vagliando se possa diventare per lui – nella vita come nella morte – più ricco di senso, più edificante;

stavo quasi per dire: più utile. Più utile anche nella morte; nella vita, invece, in quanto espediente atto a contrastare efficacemente l'universale angoscia della morte.

Se Keller non avesse surriscaldato a tal punto il compimento dell'ultimo brano della prima redazione ("il libro doveva pure avere un epilogo"), avremmo probabilmente una predica funebre forse troppo prolissa, ma certamente peculiare per l'allievo del filosofo "espugnatore del cielo". Enrico il Verde doveva morire perché, con una coscienza offesa, non si adattava più ad un ufficio, al suo popolo, e perché la sua speranza d'amore era fallita; ma questa morte, nel progetto del poeta, sarebbe stata raggiunta su un sereno cammino di morte. Originariamente (si veda la lettera a Hettner del 25 giugno 1855), oppure al tempo della conclusione, Keller intendeva dedicare a questo pensiero tre capitoli interi, scrivendo una vera e propria elegia della morte. Avremmo allora appreso come, nell'anima di Keller, confliggessero tra loro la vecchia fede nell'immortalità e nell'assai precaria condizione nell'aldilà, e la nuova fede nell'assoluta e appagante immanenza della vita; nessun dubbio che già allora Keller, come la sua Dorothea, respingesse con un certo giubilo caparbio la follia dell'immortalità. Forse rinunziò all'immortalità con un sorriso fiero, come fu un tempo quello del poeta romano Lucrezio.

Ma quando, 25 anni dopo, al culmine della sua creatività e del suo successo, con ritrosia e malavoglia, Keller si accinse, con uno spregiudicato rimaneggiamento, a fare della sua opera giovanile "un libro più o meno presentabile e amabile", allora si decise, dopo lunghe esitazioni, a concedere al suo Enrico il Verde – come detto – di seguitare a vivere, per cui venne a cadere qualsiasi motivo per una predicazione di morte; il giovane bisognoso d'amore si era evoluto in un vecchio scapolo dichiarato, mentre sulla tomba della madre cresceva da gran tempo l'erba.

Così "Enrico il Verde" è diventato, nella sua matura redazione, un libro di confessione in cui Keller – accanto ad altre cose più secolari – rappresenta la propria definitiva liberazione dalla vecchia fede dell'infanzia. I salvatori del protagonista, il conte e Dorothea, non credono nemmeno nell'immortalità dell'anima. Enrico non appartiene più ad alcuna religione positiva, pressoché per nulla ad un pallido cristianesimo razionalistico; colui che da giovanotto ha disputato un duello a sostegno dell'esistenza di Dio (definito "un combattimento da pazzi") coglie ogni occasione per facete blasfemie. Il cercatore di Dio non ha trovato Dio, e se ne fa una beata ragione. Solo non lo nega sul piano dogmatico.

Il fatto è che Keller si sentiva troppo nel ruolo di *magister Helvetiae*, per poter assecondare nelle sue opere solo il suo convincimento anticristiano. Per

tale scopo aveva una disposizione eccessiva, un animo da costruttore edile. Ciò che scrive in una lettera a Auerbach (7 giugno 1860) sul dovere d'uno scrittore, si può applicare senza forzature alla sua posizione professionale nei riguardi della religione. Sarebbe necessario consolidare e abbellire i germi dell'avvenire nella misura in cui la gente vi possa ancora credere: ebbene sì, è questo il comune sentire della gente. "In breve, come alle donne incinte si sogliono mostrare leggiadre sculture, così occorre additare alla sempre fertile base nazionale qualcosa di meglio di quanto essa già non sia."

In quel periodo il quarantenne poeta, dopo una tempestosa partecipazione alle lotte per la democrazia, aveva ormai trovato la sua pace, avendo imparato a porre la patria, che amava fervidamente, al di là della passione cantonale, al di sopra dello spirito di parte. Nel 1861 concorse per il posto di Primo cancelliere della città di Zurigo, ottenendo la nomina. Forse si volle onorare in tal modo il poeta altamente stimato, nel frattempo, in ambienti assai esclusivi della Germania, per servirsi della sua penna "mordace"; o forse si cercava di mettere in catene il temuto esponente della democrazia.

Mandati di preghiera - In questa carica era compito di Keller, oltre al ciarpame burocratico, di stilizzare i già menzionati mandati per il "Bettag", la giornata dedicata alla preghiera e alla penitenza. Codesti mandati venivano letti da tutti i pulpiti del cantone di Zurigo, avendo funzione di preghiere; il loro contenuto e il loro stile erano codificati dalla tradizione.

Dei cinque mandati redatti da Keller dal 1862 al 1872, solo il primo venne respinto dal Consiglio; ed è difficile stabilire se fosse Keller ad adattarsi solo lentamente a codesta mansione ecclesiastica, oppure fosse il Consiglio ad abituarsi allo stile lievemente secolarizzato del poeta. Lo scritto non approvato del 1862 tenta già, assai abilmente, di salvaguardare la tradizione, impiegando concetti religiosi quasi come in una lettera pastorale; Dio viene definito il signore di tutti i popoli, naturalmente il Dio dell'amore e della riconciliazione, mentre non manca un ringraziamento per il raccolto benedetto. Eppure fa capolino, qua e là, il piede di cavallo: l'insidiosa riserva mentale del seguace di Feuerbach. Non nella gioia per l'appena compiuta emancipazione degli Ebrei; questa si sarebbe potuta ancora conciliare con un protestantesimo illuminato. Essa affiora piuttosto là dove Keller presenta un oratore alla gaia festa popolare, per dire come il grande architetto della storia abbia progettato lo Stato federale della Svizzera come un piccolo modello aggiungendo, alquanto ironicamente, che il medesimo architetto avrebbe potuto sempre mandare a pezzi il modello.

Ciò risulta con la massima chiarezza là dove Keller rimaneggia il mandato di

preghiera clericale trasformandolo in una *giornata della coscienza*, finendo per rivolgersi addirittura agli aconfessionali, in quanto suoi compagni politici. E l'auspicio assume gli accenti d'una confessione: "Possa dunque anche il cittadino amante della sua Chiesa, nell'uso della sua libertà di coscienza, vivere questo giorno non con inquieta distrazione, ma dimostrare il proprio rispetto per la patria in sereno raccoglimento." I mandati successivi, che trovarono grazia agli occhi del governo zurighese, non affettano propriamente devozione né bigottismo; si possono interpretare, volendo, in senso deistico e perfino razionalistico, e l'autore coglie l'occasione per enunciare verità educative per il suo amato popolo svizzero, e anche per i religiosi; ma qua e là, soprattutto in apertura del mandato del 1863 (il primo che fu approvato), il tono è cristianeggiante: il che non dev'essere riuscito molto congeniale al segretario di Stato.

Mentre Keller serviva in questo modo la patria, guadagnando con le sue rare qualità una crescente seguito di lettori in Germania, la Svizzera si era sviluppata evolvendo nel forte e stimato Stato unitario che tornava ad esercitare un ruolo nella nuova Europa. Keller fu lietissimo di questa situazione, non più disposto ad impegnarsi per nuove istanze democratiche, e tanto meno socialdemocratiche. Screzi e dissapori personali coi chiassosi condottieri del suo stesso partito lo indussero (anche perché era ormai stanco) a prendere congedo dalla vita pubblica nel 1876.

"Martin Salander" – Il *magister Helvetiae* non ne volle sapere d'una democrazia coerente e conseguente. Ma nelle questioni che, al di là delle comuni lotte politiche, concernevano la Chiesa e la Scuola, Keller si riconobbe, nell'opera della sua vecchiaia, in una libertà che in precedenza non aveva mai esternato altrettanto apertamente: nel romanzo pedagogico "*Martin Salander*". Se già nel suo primo "mandato" egli si era appellato alla libertà di coscienza dei concittadini di sentimenti *non clericali*, riconoscendo quindi i non cristiani come buoni cittadini, adesso progettava (argomentandolo solo parzialmente) di fornire un esempio della severissima etica laica. Keller non ha più interessi per le Chiese, e rivolge il suo sguardo alle trascorse lotte intorno a Strauß e a Feuerbach come ad asinaggini giovanili.

Tanto più vivamente a lui, in quanto autentico cittadino svizzero, sta ora a cuore la riforma del sistema scolastico. Nel che si parla così poco di religione, che da questo silenzio si può certamente dedurre il desiderio d'una radicale separazione fra Stato e Chiesa. I giovani non dovrebbero lasciare la scuola prima di aver compiuto vent'anni; dovrebbero essere istruiti in discipline come matematica, fisiologia, geografia e storia, esercitarsi nella ginnastica, tiro a

segno e canto, ed infine essere formati nell'*educazione civica*. Neanche una parola sull'istruzione da impartire in una religione.

Per quanto io sia stato così dettagliato nella rivisitazione di Gottfried Keller finalizzata alla storia della liberazione dello spirito, ho da aggiungere ancora una parola sul fatto che allora fu di nuovo un poeta a farsi più libero, più dei filosofi del suo periodo di formazione. Riguardo agli scrittori negli anni della Giovane Germania, e del dibattito sul materialismo, questo fatto può non meravigliarci; tant'è vero che costoro rappresentavano la libertà sia politica sia religiosa. Ma Keller fu invero un temperamento assai didattico, eppure non polemico, in quanto traeva origine dalla saggezza e dalla poesia di Goethe, avendo presto rigettato le pastoie della scuola di Feuerbach. Da molti secoli non era accaduto questo: che i poeti esternassero pensieri più temerari dei pensatori, essendo, beninteso, poeti classistici, e non soltanto compagnoni sanculotti come Herwegh e Freiligrath.

La soluzione dell'enigma viene forse data dal ricordo che, dopo il crollo della metafisica tedesca postkantiana, il materialismo egemonizzò la cultura dell'Ottocento e, per la povera filosofia, aveva inizio una fase depressiva, che resterà inalterata per alcuni decenni. Ad esempio di questo basso livello, sceglierò il caso di Rudolf H. Lotze, assai celebrato ancora negli anni della mia giovinezza, e aggiungerò (dato che i Lotze sono davvero immortali) l'immagine d'un Lotze dei nostri giorni. Il Lotze dell'epoca richiama ancora il materialismo degli anni Cinquanta dell'Ottocento, ed è stato comprensibile in quanto propugnatore della reazione contro il dogma, veramente intollerabile, di energia e materia; tuttavia – col suo capolavoro "*Mikrokosmos*", uscito dal 1856 al 1864 – si addentra ormai nell'età di Bismarck; il Lotze dell'età contemporanea, Rudolf Eucken, introduce già con più retorica nell'età Guglielmina, che terrà impegnata ancora la nostra attenzione.

11. L'età di Bismarck

"La cosa migliore che abbiamo dalla storia è l'entusiasmo che essa suscita." Lo ha detto Goethe, pensando alla storia della Germania che Federico il Grande aveva plasmato; ma noi, con tale saggio asserto, pensiamo piuttosto alla storia tedesca che ha meritato di essere battezzata col solo nome di Bismarck. Uno slancio anche dello spirito era scattato allora dal fatto che un monarca tedesco scendesse in campo con tale impeto di cui, in precedenza, solamente i sovrani d'Inghilterra e di Francia avevano dato prova; uno slancio anche dello spirito si fece ora sentire, allorché l'antico anelito verso l'unità, in un primo tempo al servizio soltanto del potere e della ricchezza, venne esaudito col ferro e col sangue. Poeti e pensatori, che avevano fatto appello alla libertà politica e religiosa, s'inchinarono quasi tutti dinanzi alla stella dello statista geniale; per cui accadde che nella filosofia del materialismo, nella poesia, la Giovane Germania, nell'atto di liberare se stessa, sembrò superata dopo pochi anni. Nuove correnti spirituali vennero a circonfondere l'età improntata all'opera politica di Bismarck.

Fechner – Fra questi movimenti dello spirito merita di essere nominato al primo posto, ove regni la giustizia, Gustav Theodor Fechner (1801-1887), sebbene l'autore avesse reso pubblico il suo rifiuto del materialismo ("*Zendavesta*") già nel 1851. Ciò nondimeno Fechner, fondatore della psicofisica, è caduto nell'oblio, perché venne malintesa la sua mistica panteistica, e perché la sua gagliarda ispirazione scientifica – quella tesa ad una psicofisica critica della conoscenza – naufragò poi miseramente nella meccanica applicazione di Wundt. Eppure, al fine di contrastare il materialismo dogmatico, Fechner ha operato più di qualsiasi filosofo cristianeggiante o idealistico. Ricco di doti di testa e di cuore, libero in maniera incorruttibile, come in passato fu Lichtenberg, umorista di prim'ordine (scrisse pure cose del genere vergognoso con lo pseudonimo di dottor Mises), panteista senza fede chiesastica, costantemente teso a "riempire di contenuti la grande caverna della parola Dio", Fechner venne sospinto ai margini dagli esponenti meccanicistici delle scienze naturali e dello spirito, e fu trattato dal pubblico dei profani come uno strambo mattacchione. Come se

fosse stato un poeta vittima d'un infortunio.

LOTZE – Di assai maggiore considerazione godette, specialmente tra i professori delle scienze umane, il suo più giovane contemporaneo, l'illiberale antimaterialista Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), autore del fin troppo celebrato "*Mikrokosmus*". Dai "Grundzüge der Religionsphilosophie" //Lineamenti di filosofia della religione// (pubblicati poco dopo la sua morte sulla base di appunti scritti) si può apprendere fino a che punto sono in grado di giungere una testa fine ed un cuore puro, quando l'anelito per qualcosa di divino è più grande della convinzione dell'esistenza d'una divinità personale.

Va da sé che Lotze non riconosce la validità delle tradizionali dimostrazioni per l'esistenza di Dio. Quanto dice riguardo alla prima di codeste polverose dimostrazioni, vale propriamente per tutte: quei ragionamenti sono soltanto un'espressione alquanto vivace e forte d'un fenomeno dell'animo, della spinta verso il soprasensibile; buono, nella prova teleologica, è il rifiuto dei superlativi, che dalla suprema finalità fanno indurre la suprema saggezza; e che la prova morale (dal rapporto tra merito e ricompensa) non è che uno stolido corto circuito. Inoltre, Lotze si rende conto di come "Dio" scaturisce originariamente nell'uomo in quanto rappresentazione, come del resto anche le leggi naturali non sono nelle cose, bensì nella testa dell'uomo. E sembra incline a trovare l'assoluto solo nell'espressione linguistica (p. 23), e persino ad intendere il carattere puramente linguistico del materialismo.

Nulla osta, naturalmente, che si ponga a fondamento dell'universo unitario un principio unitario, definendo il tutto "Dio"; la questione decisiva sarebbe se a questo principio si debba accordare natura personale. E qui Lotze si fa del tutto scolastico, attribuendo per esempio personalità già ad uno spirito che, "in contrasto con le sue proprie condizioni, quindi anche contro le sue stesse idee, si intende come soggetto unificante". Un povero diavolo di Dio, che avesse studiato a fondo la logica e che "saprebbe" soltanto di se stesso; ma gli uomini non potrebbero "sapere" niente di lui. Nel mio linguaggio (si veda il mio "Wörterbuch der Philosophie"), dovrei chiedere se codesto Dio personale solo per se stesso appartenga alla lingua aggettivale, a quella verbale, oppure a quella sostantivale; dato che questo concetto non appartiene sicurissimamente al mondo aggettivale dell'esperienza (tutt'al più al mondo intensificato del sensualismo, dell'arte), e sicuramente nemmeno, anzi ancora di meno, al mondo verbale della scienza, allora possiamo lasciarlo tranquillamente al mondo sostantivale, qual è appunto quello della mitologia.

A ragione, di fronte a tali proposizioni, Lotze si farebbe deisticamente il segno

della croce; infatti ora lascia lentamente il cammino su cui voleva presentare la psicologia della concezione di Dio, e approda senza accorgersene nelle bassure del catechismo, parlando – con le più astratte locuzioni, certamente – dell'onnipotenza di Dio, della creazione, ponendo addirittura la complicata questione se le "verità eterne" fossero create da Dio oppure (essendo presenti già prima) fossero solo riconosciute da lui. Mi sembra superfluo riprodurre la sua risposta; e la critica ci porterebbe assai lontano. Altrettanto dicasi del confronto con la sua (un po' migliore) interpretazione di trascendenza e immanenza.

Si fa sempre più evidente che Lotze vuole limitarsi ai concetti del catechismo cristiano, e che per lui religione e religione cristiana coincidono. Si riconosce in sostanza nella fede in un regno celeste, che in verità non si lascia dimostrare filosoficamente, pur restando in piena sintonia coi concetti filosofici. Ancora più decisamente, Lotze accetta la credenza in una costante reggenza del mondo, e non è affatto alieno dall'ammettere la generica possibilità dei miracoli; Dio saprà bene che cosa ha pensato quando biasima nel contempo la disponibilità a credere nella realtà dei miracoli; in modo altrettanto oscillante, quasi sofistico, parla a proposito della preghiera. Gli bastava continuare in questa maniera per motivare alla fine, anche filosoficamente, il fatto che nella chiese cattoliche, nel venerdì santo, si deve essere chiamati alla preghiera con la raganella, anziché con le campane.

Se l'essenza della filosofia consistesse nella nebulosità e nell'indeterminatezza, sarebbe possibile definire filosofico anche il modo prudentemente simboleggiante con cui Lotze tratta il dogma della Trinità. Ed in ciò, talvolta, le cose vanno come con Hegel: anche i non credenti potrebbero rifarsi a Lotze. Il concetto di Dio è "da un lato" necessario per ragioni metafisiche, ma deve "d'altro lato" per ragioni religiose essere concepito in modo da corrispondere al bisogno del nostro animo. Nel diavolo Lotze non crede; ma dato che i mali del mondo non possono essere negati, allora la loro origine dev'essere cercata in Dio stesso, però in modo tale che la "santità" di Dio non ne venga intaccata. Lotze si fa (in tal modo) sempre più predicatorio. In contrasto col malvagio democratico che non conosce i piani del governo, però li disapprova, egli insegna grosso modo questo: noi non conosciamo il piano del governo divino del mondo, però lo approviamo. E, in lode del cristianesimo, sostiene che esso non possiede alcuna mitologia.

In conclusione, ritiene tuttavia del tutto temerario che i dogmi siano vincolanti solo per gli incolti; ma non si tratta comunque della verità. Se il cristianesimo fosse ancora *da fondare*, i dogmi si potrebbero formulare in modo diverso; ma in questo non c'è ragione per una separatezza ostinata dalle persone incolte.

Anche l'accusa di antropomorfismo sarebbe ingiusta, perché "le differenze dello spirito infinito dal finito non vengono in nessun modo ignorate."

Intollerante, quanto meno, Lotze non è; e nemmeno può esserlo, in quanto il suo catechismo, in ultima analisi, non concorda con quello d'una determinata confessione. Ecco il suo ultimo desiderio: "Che due partiti nemici ritornino alla modestia, cioè che *da una parte* l'erudizione teologica, *dall'altra parte* l'irreligiosa scienza naturale, non affermino di sapere esattamente molte cose che esse non sanno né possono sapere". Così a Lotze toccò la sorte curiosa per cui, nella polemica per il materialismo, i due schieramenti si richiamarono entrambi a lui; in ogni modo, Vogt lo definì uno "Struwwelpeter speculante". [Struwwelpeter, in Italia noto come Pierino Porcospino, è il titolo d'un libro di filastrocche per bambini, assai popolare nei paesi nordeuropei, N.d.T.].

EUCKEN – Sono stato così imprudente da premettere che, al giudizio su Lotze, avrebbero fatto seguito ancora alcune parole sull'uomo che, in mezzo a noi, porta avanti il commercio o la fiera delle parole. Solo controvoglia mantengo la mia parola, perché mi sento riconoscente e debitore verso gli scritti linguistico-etimologici di Eucken. Ma io qui sto, e non posso fare diversamente. Dovrei certamente ritenere il lavoro della mia vita del tutto privo di valore, o addirittura dannoso, se non mi indignasse questa filosofia del pendolo, del doppio gioco che, a destra, si tocca con san Tommaso e subito dopo, a sinistra, con Kant: una filosofia che discorre a vanvera sul senso e valore della vita, allontanandosi dal mondo reale e impiegando spirito e noologia.

Ho inserito Eucken già a questo punto del percorso (in guisa anacronistica, eppure di nuovo con ragione, in quanto schiavo dell'età di Bismarck) perché nacque solo nel 1846, ma non rientra più tra i contemporanei di Nietzsche; Eucken è un professore assai ordinario della Facoltà di Filosofia, ma si è posto volonterosamente al servizio della limitrofa Facoltà di Teologia, che esiste tuttora. *Philosophia ancilla theologiae.*

Più illiberale della teologia stessa: ecco il livello a cui il rinomato Rudolf Eucken ha finito per condurre la filosofia tedesca. Il risultato è troppo pietoso perché metta conto di ripercorrerne il cammino; notevole può essere solo che il futuro salvatore della religione Eucken sembra quasi chiedere scusa per essersi occupato in gioventù, in modo davvero scientifico, d'una terminologia filosofica. Si trova questa confessione nella premessa al libro predicatorio "*Können wir noch Christen sein*?" //Possiamo essere ancora cristiani?//. Eucken aveva 65 anni allorché, nel 1911, cercò di conferire al suo idealismo la consacrazione del crisma sacerdotale. Non intendo assolutamente prendermene gioco. Proprio

l'idealismo di Eucken, la sua apostasia, rimasta sempre giovanile, dal dogmatismo dogmatico, è assai gradevole anche per me. Io sono soltanto così pedante da leggere le frasi fluenti dell'oratore con più attenzione di quanto comporti tale eloquenza; e mi spavento quando ravviso il filosofo nell'atteggiamento d'un servitore della Chiesa.

All'inizio, certo, si parla solo di religione; ma presto riecheggia inopinato (p. 136) il grido che invoca la Chiesa, senza che si escluda una qualche miglioria delle Chiese odierne: "Per il passaggio dal basilare impulso e affetto religioso in lavoro sereno e fecondo, è indispensabile quella svolta verso la comunità religiosa, tendente alla Chiesa". Come se tutte le Chiese non avessero sempre e dappertutto perseguitato sanguinosamente le libere comunità religiose! Ma Eucken ha riproposto persino la sconcertante asserzione: la libertà, fondamento della vita, non ha nessun alleato migliore della religione (p. 130). Ha osato dire (p. 131), come un qualunque frate ignorante: che non è esistito un grande pensatore, capace di abbracciare l'insieme della realtà, che avesse trovato nell'ateismo la sua soddisfazione. Che il professor Eucken non abbia mai sentito parlare di Spinoza, di Hume, di Schopenhauer? Particolarmente insensata è l'espressione "non trovare la propria soddisfazione"; suscita la sensazione che uomini così pagani, nel loro sforzo negativo, provassero una nostalgia per un'integrazione della negazione, per cui in seguito, rapidamente e volentieri, è pronta ad inserirsi una Chiesa positiva, purificata e "migliorata" alla meno peggio.

Ebbene, con questa bramosia di avere un'ultima parola, che non è del tutto sconosciuta nemmeno ai liberi pensatori, Eucken commette una truffa punibile per come si sforza di trovare una risposta, che sia libera e nel contempo devota, alla domanda aperta nel titolo del suo libro. Risuona libero (e davvero libero sarebbe stato 500 anni prima), ogni qualvolta l'autore abbatte porte aperte, non concedendo a nessuna religione determinata una posizione privilegiata, in quanto unica. Rimane invece nella forma interrogativa, se noi possiamo ancora essere cristiani; e da questa ora fanno capolino subito due diversi interrogativi: se il Cristianesimo rappresenti (relativamente) il culmine di tutte le religioni, e se esso (positivamente) sia in grado di accogliere in sé la vita ascendente degli ultimi secoli.

È palese che Eucken ama la religione cristiana; la violenta addirittura, per amore, per esaltare la sua capacità procreativa, la sua capacità di innovazione. Afferma che il Cristianesimo potrebbe essere orientato anche in senso terreno, immanente, che la Riforma vi ha impresso anche un nuovo principio. Sostiene che il Cristianesimo è religione dello spirito, senza presagire che il suo ideali-

smo scambia così l'efficacia dello spirito con la fede negli spiriti (compenso e castigo nell'aldilà). Non è alieno dall'ammettere che, nei secoli precedenti, si è creduto in troppi miracoli tutt'altro che certificati; in compenso, egli avanza il concetto del miracolo interiore. E accoglie l'antitesi di natura e spirito, come essa sussisteva – cent'anni orsono – in un linguaggio per noi obsoleto.

Sennonché Eucken è molto più temerario di quanto lascino attendere siffatte declamazioni contro ogni meccanicismo, e perfino contro il monismo; egli riconosce veramente e veracemente una contraddizione tra l'autoresponsabilità moderna e la fede in una redenzione affidata a meriti altrui; eppure gli riesce di districarsi da questa contraddizione: il pensiero del riscatto resta comunque, in ultima analisi, una verità necessaria. Non ne comprendo il motivo, è vero, tuttavia ciò suona fondamentale: che l'umanità si fa troppo piccola, quando vuole bastare a se stessa.

Nella sua eloquenza, Eucken deve avere qui una cattiva coscienza, giacché avventa spiriti superficiali contro di noi (p. 177), che non riusciamo a trovare accesso alle sue profondità abissali. Eppure abbandona persino le profondità metafisiche del pensiero redentivo, pur di esaltare ancora di più il Cristianesimo in forza di benemerenze del tutto terrene. Come oltre duecento anni prima, questo teista loda la morale presente (s'intende la morale cristiana) molto al di là dei suoi meriti. Come fa solo un vecchio padre della Chiesa, Eucken mescola la dottrina morale di questo mondo con compensi e punizioni che ci aspetterebbero nell'aldilà.

Incessantemente il terreno, su cui Eucken vuole collocarci, oscilla tra asserzione e negazione della dottrina cristiana della salvezza; a lui stesso questo ondeggiare sembra quasi gradevole, un movimento favorevole alla digestione professorale; ma in noi esso suscita le sensazioni d'un incipiente mal di mare. La Chiesa ha dunque deformato il Cristianesimo, ma senza una Chiesa non se ne viene a capo. La Chiesa non dovrebbe diventare un mezzo esteriore per il potere politico o per il sociale benessere; ma Lutero, che i protestanti della sinistra estrema hanno ormai abbandonato, viene tuttavia definito lo spirito guida, e la Chiesa avrebbe il compito di ridiventare portatrice di compiti vitali. La religione non viene concepita come un dato di fatto, bensì come un'evoluzione; però questo sviluppo non dovrebbe in nessun caso andare oltre il cristianesimo.

Eppure Eucken sa benissimo a che cosa deve la sua credibilità di scienziato; indirizza coraggiosamente le sue critiche in tutte le direzioni, critica senza riguardi tre quarti del Cristianesimo storico, ma non si azzarda ad azzannare il quarto migliore: l'arrosto più grasso, lo squisito boccone del prete. Il Cattolicesimo è per lui inconciliabile col più recente modo di pensare, avendo invero

soddisfatto l'anelito degli uomini per l'unità della vita; ma non corrisponde in fondo al gusto di Eucken, il quale resta appunto sulla prospettiva del Protestantesimo, del suo assai progressivo protestantesimo. Riascoltiamo termini raffinati dell'èra illuministica: deismo, panteismo, immanenza. Il protestantesimo, insomma, non sarebbe affatto inadatto ad ammannire, a paragrafare la nuova religione culturale, "alla Eucken", se solo i teologi protestanti fossero d'accordo tra di loro. Ma poiché sono in perenne disaccordo, dovrà per forza intervenire la strega; e alla fine Eucken stesso dovrà indossare il costume d'un fondatore di religioni.

Eccolo dunque presentare le nuove tavole, e subito si fanno sentire i segni premonitori del mal di mare. Apprendiamo così che non solo il materialismo, ma anche il piacere nobile della vita ha fatto regredire la vita interiore; ragion per cui Eucken adopera qui l'offesa, davvero obsoleta, di epicureismo. La nuova dottrina non dovrebbe essere presa in prestito semplicemente dal passato; semplicemente no, ma si dovrebbe generare e sviluppare dal cristianesimo che, "per l'elevazione dell'umanità è assolutamente indispensabile." Siffatte asserzioni, del tipo "assolutamente" e "semplicemente", vengono a surrogare in pieno, nei profeti contemporanei, le ispirazioni immediate di Dio.

Trascrivo ancora un paio di proposizioni, affinché il lettore non ritenga l'immagine del mal di mare come esagerazione d'una mia personale sensazione. "La religione ha la sua forza precipua nell'apprezzamento e nel superamento di inibizioni e resistenze... In ciò consiste la sua peculiare natura e grandezza: solo dopo un'energica negazione, essa penetra in una affermazione. La religione valorizza il fatto che la nostra vita comprende grandi involuzioni, ma anche grandi superamenti e, ponendoli entrambi in stretto rapporto, conferisce ad essa un carattere di contrasto, generando un movimento ininterrotto da cui possono scaturire risvolti e forze sempre nuove". Il lettore avrà potuto seguirli con precisione, codesti movimenti? Oppure dovrei ancora una volta esporre gli ultimi risvolti e contorcimenti, affinché lui, il lettore portato alla valorizzazione, non possa fare a meno di sperimentare l'inibizione e il superamento del mal di mare teologico, per le resistenze opposte dalle involuzioni d'una tenia?

Chiedo venia, ma nemmeno io ho potuto fare diversamente. I contorcimenti sintattici di Eucken con cui egli, a cagione della più sentita religiosità, cessa di essere un nemico della Chiesa pompando (e non versando) vino novello nelle vecchie botti, eccitano all'imitazione. Egli non scrive un catechismo per la più recente religione protestante; essa troverà da sé, quando il tempo sarà giunto, le forme ad essa confacenti. Tuttavia, che la nuova Chiesa non si potrà differenziare di molto dall'antica, risulta evidente da questa sola asserzione (p.

233): che ogni Chiesa, che non voglia sprofondare in un club di discussione su temi religiosi e filosofici, deve esigere dai suoi maestri certe convinzioni fondamentali. Da un innovatore religioso, per esempio, essa pretenderà questa convinzione (ammesso che i convincimenti possano essere richiesti per principio): che sia cioè necessario lavare la pelliccia, lavarla a fondo, lavarla senza riguardi, senza bagnarla.[42]

L'EPOCA DI BISMARCK – C'imbatteremo forse di nuovo nell'affettazione di Rudolf Eucken quando ci occuperemo della reazione religiosa; così infatti, ai nostri giorni, viene definito il nostalgico risveglio per l'ideale. All'età presente ci avviciniamo infatti già nella nostra esposizione, dal momento che la generazione – che seppe infine apprezzare le opere di Gottfried Keller – appartiene ormai all'età di Bismarck. Dovremo abituarci a parlare di un'epoca di Bismarck, così come un periodo storico lungo il doppio, oggi, viene generalmente definita l'epoca di Federico il Grande. Bismarck diresse gli affari politici solo in nome del suo re, e fu realista anche nel non dimenticare mai pubblicamente la riverenza per il suo sovrano; tuttavia, come un monarca del Settecento, a partire dal 1866, Bismarck ha predominato in Prussia, in Germania, un poco anche

42. Con l'equivalente della predicazione protestante si deve confrontare esattamente il catechismo per bambini donatoci da Hermann Cohen (1842-1918) nei suoi scritti "etici", ultimamente nel suo limitatissimo libro "*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*" //La religione razionale estratta dalle fonti dell'ebraismo//. In passato, Cohen aveva proposto, certo solo nel senso kantiano, la tesi seguente: il fine di ogni religione è il suo dissolvimento nell'etica. Poi sopraggiunsero alcuni imbarazzati inchini al cospetto del cristianesimo, alcuni prestiti dalla teoria della compassione di Schopenhauer, e alla fine il "filosofo" trovò (guarda caso nei profeti ebraici) il pensiero che il Socialismo umanista dovesse superare l'individualismo. Nessuna meraviglia che Cohen trovasse una tale via per interpretare di nuovo come concetti della ragione non solo il monoteismo, ma anche la rivelazione e la creazione. Io non dovrei respingere la pastorale predica domenicale di Eucken, se accettassi l'equipollente predica domenicale di Cohen. Ora, mi rincresce sinceramente che il mio itinerario s'incroci, già per la terza volta (Cfr. II, p. 110) col cammino, in cerca d'un sistema, del più importante neokantiano, celebratissimo fondatore della scuola di Marburgo. Io non ho il compito di intaccare la fama del pensatore che, con ragguardevole acume, trasformò la parola d'ordine "ritorno a Kant!" nell'ansioso appello "torniamo a Hegel!".

Come sistematico (qualora si ritengano istruttivi i sistemi) Hermann Cohen è un fenomeno rilevante; ciò che si poteva dire di lui, del resto, lo ha detto bene ed incisivamente Paul Natorp nella sua conferenza "*Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*" //La produzione filosofica di H. C. nella prospettiva del sistema// (1918). Tuttavia io mi attengo al Kant psicologistico, che traeva ispirazione dagli inglesi; e qui, dopotutto, io debbo fare i conti unicamente con la storia della liberazione dello spirito. La quale non fu mai promossa da un sistema, salvo forse dal *Système de la Nature* di Holbach.

nel resto del mondo.

Già gli ultimi scritti dei così dissimili pensatori Büchner e Strauß erano stati generati ormai dal Kulturkampf di Bismarck. E non è nessun regresso – nella mia prospettiva – ma piuttosto un progresso, il fatto che il nuovo condottiero della Germania non appartenesse, come uomo di partito, né ai materialisti dogmatici né agli illuministi ateistici (come in fondo era stato Federico il Grande), che fosse un agnostico in tutte le questioni trascendentali, dato che era un indifferentista, e che per l'impetuoso Junker, proprietario fondiario prussiano coi piedi ben saldi sulla sua terra, la religione non fosse che una bagatella, ossia una "Wurst"(salsiccia), per usare anche qui una delle sue espressioni predilette. Tutt'al più, un mezzo per i suoi fini politici, come per Napoleone.

Prima di mettere in rilievo questo tratto libertario in Bismarck, ma anche in Moltke, ho il dovere di rilevare come il crollo del materialismo dogmatico coincidesse cronologicamente con l'ascesa di Bismarck. Il quale, essendo primo ministro già da quattro anni, acquistò la sua preponderanza sull'anima tedesca a partire dal 1866; proprio in quell'anno apparve la fondamentale "Storia e critica del materialismo" di Lange. Da quel momento, le teste migliori della Germania furono costrette a ritornare alla critica della conoscenza dei pensatori veramente grandi, lasciando ai piccoli epigoni la modesta opera illuministica del materialismo. E non si può non vedere che, proprio negli anni in cui iniziava l'epoca di Bismarck, incominciò ad agire nel ceto medio tedesco lo Schopenhauer passato sotto silenzio per 40 anni, con le sue idee politicamente retrograde, arretrate, e religiosamente ateistiche.

Eduard von Hartmann – Di quelle teste migliori, seppure non proprio dei pensatori più autorevoli, fece parte Eduard von Hartmann (1842-1906), il quale suscitò scalpore con la sua "*Philosophie des Unbewußten*" //Filosofia dell'inconscio// (1869), che cercò di erigere, sulle macerie del materialismo, un nuovo edificio idealistico. Certo, i motivi architettonici per tale costruzione non li aveva trovati lui stesso: la metafisica della volontà la mutuò da Schopenhauer, la dialettica l'attinse con mirabile vigore da Hegel, il concetto di "inconscio" lo desunse da recenti idee di Fechner e da vecchie idee di Leibniz. Ma chi sa trarre ancora la sua gioia dai sistemi filosofici, deve ammettere che l'opera massima della vita di Hartmann non divenne un mosaico bensì un insieme, uno scaffale su cui, come spontaneamente, sembrarono trovare alloggio tutte le possibili scienze dello spirito e della natura. Naturalmente anche la filosofia della religione, con cui Hartmann si confrontò dialetticamente non meno che con lo spiritismo e con altre pur discutibili problematiche.

La critica più stringente della teologia protestante, circa una generazione dopo Strauß, Hartmann la produsse nel suo libriccino "*Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*" (1874) //L'autodecomposizione del cristianesimo e la religione dell'avvenire//.[43] In esso, in modo più efficace che in Strauß, ancor più liberamente che in Lessing, la religione cristiana viene contrapposta nettamente alla religione di Cristo; Hartmann vi impiega tutto quanto era stato prodotto durante i decenni intercorsi da Strauß fino a lui nel campo della ricerche critiche sulla Bibbia e nella storia dei dogmi. Hartmann non trova quella che, a mio avviso, è l'unica espressione giusta per la religione di Cristo, e cioè che Gesù – che non aveva mai asserito la letterale figliolanza da Dio, e neanche solo la somiglianza con Dio – dovrebbe essere definito propriamente un sociniano: un *sociniano ebraico* che concepiva il Dio ebraico dell'Antico Testamento secondo gli umanissimi insegnamenti del Talmud; Hartmann sottende alla "lieta novella", fin troppo rapidamente, la pessimistica concezione che un mondo così cattivo sarebbe degno di andare in rovina (p. 46); ma ha sottolineato con sufficiente energia che Gesù non poneva sé medesimo neppure come prototipo senza peccato del redentore, e nemmeno si considerava come iniziatore d'una nuova religione. Per di più, Hartmann non si preoccupa più oltre di cristologia, per non confrontarsi ulteriormente col protestantesimo liberale intorno alla morale del cristianesimo.

Al di fuori di ogni ragionamento teologico, cerca di mostrare che gli insegnamenti morali dei Vangeli sono basati ancora sul concetto di premio e castigo; e ci sarebbe soltanto una transizione verso una "morale più decente". Beninteso: una morale più decorosa, se paragonata con quella dell'Antico Testamento. A concetto precipuo dell'etica l'amore sarebbe stato elevato solo da Giovanni. "Così, anche nel rapporto etico, dell'insegnamento di Gesù non è rimasto nulla di peculiare, nulla che sia utilizzabile, e ciò che si utilizza si riduce ad occasionali citazioni, la cui profondità e la cui portata Gesù non aveva capito, come si può ben dimostrare" (p. 53).

Chi voglia dunque, sulla base dei risultati accertati della scienza, attenersi alla religione di Cristo, si riferisce ad una pagina bianca; anche ciò che Paolo ha insegnato, sarebbe stato appena indistinguibile dalla giudaica fede nel Messia, per far parlare d'una particolare setta giudaica. Ad un cristianesimo di Cristo

43. Idea e titolo non erano del tutto autonomi. Già nel 1843 era apparso in Svizzera, a Sciaffusa, uno scritto anonimo recante come titolo "*Der Protestantismus in seiner Selbstauflösung*" //Il P. nella sua autodissoluzione//. Ne era autore il professore Bender di Ludwigsburg, che da neohegeliano si era trasformato in cattolico. Anche Vischer, pure lui nel 1874, nel suo "Lebensgang", aveva definito il protestantesimo una "autodistruzione".

si potrebbe far ritorno, ai nostri giorni, ancora meno che ad un cristianesimo di Paolo o di Giovanni; eppure il Protestantesimo liberale non vuole lasciar perdere il nome di cristianesimo, pretendendo per l'uomo Gesù qualcosa di simile all'adorazione divina.

Il protestantesimo liberale impiega i passi biblici pressoché ancora per il piacere dell'espressione appropriata, oppure per ornamento del linguaggio, come si citano versi di poeti, dunque non per aumentare la forza dimostrativa; ma in questo modo si continua ad alimentare un rispetto per la Bibbia che è privo di fondamento. "Con buffonate del genere, il Protestantesimo liberale cerca di simulare l'apparenza della garantita continuità storica col Cristianesimo positivo, laddove esso, abbandonando la fede nella Rivelazione e l'autorità delle Scritture, ha in verità distrutto codesta continuità in modo insanabile." (p. 63)

Insomma, i protestanti liberali non hanno più alcun diritto di chiamarsi ancora cristiani, sebbene siano stati sottoposti dai loro genitori al battesimo e alla cresima; in Cristo – in quanto profeta savio e virtuoso – credono anche i maomettani, ed inoltre a Dio, che Gesù Cristo adorava, credono anche Ebrei e Turchi. A ben guardare, i protestanti liberali, quando affermano di credere in Cristo, credono ancora in lui in quanto fondatore della religione cristiana; in questo, tuttavia, devono credere anche tutti i non cristiani. (Ed in ciò, oltretutto, Hartmann prescinde dal fatto che la religione cristiana non esiste né è mai esistita, giacché tutte le sette, chiamate di volta in volta eresie, si appellarono con ugual diritto al medesimo fondatore). Strauß ha dunque detto la verità quando, nel suo libro-confessione, ha affermato che "noi" non siamo più cristiani.

Ho estratto due capitoli dallo scritto di Hartmann, perché vi appare evidente il suo rapporto col gruppo più scientifico e più libero del Protestantesimo; nei precedenti quattro capitoli, Hartmann si occupa del Protestantesimo in generale, volendo mostrare che tutte le forme positive di religione sono diventate insopportabili per il complesso della nostra visione del mondo. Ma tiene ben saldo il principio che, per il "popolo", la necessaria riserva di idealismo possa essere somministrata solo attraverso la religione; ed in ciò non pensa affatto a polemizzare ancora contro i dogmi basilari del Cristianesimo: "Qui io mi rivolgo soltanto a quei lettori che hanno ormai alle loro spalle la critica di quei dogmi." (p. 6) In una rapida carrellata sulla storia del Protestantesimo, si accenna molto bene al fatto che la fede nell'infallibilità della Bibbia poggiava sulla fede nell'infallibilità della Chiesa, e che i riformatori commisero fin dall'inizio l'errore logico di esigere la libera ricerca e di tracciare, al tempo stesso, precisi vincoli arbitrari.

Ciò nondimeno, Hartmann torna ad essere protestante, al punto da dichia-

rare i popoli cattolici spiritualmente defunti, demandando al protestantesimo tutti i compiti del progresso culturale; che Hartmann non sia un critico del linguaggio, che parli d'un "compito storico" del Protestantesimo e d'un fine, d'uno scopo inconsciamente propulsivo del progresso storico, non c'è bisogno di ribadirlo. Lo vede lui stesso molto chiaramente, e lo dice con franchezza: "Il Protestantesimo non è che lo stadio di transizione dall'autentico Cristianesimo defunto alle moderne concezioni culturali, che sono contrapposte diametralmente a quelle cristiane nei punti più importanti; e pertanto esso è totalmente contraddittorio dalla sua nascita fino alla sua morte, in quanto, in tutti i gradi della sua esistenza, si tormenta con l'unificazione degli opposti che, per loro natura, sono inconciliabili." (p. 15) In breve, il principio del protestantesimo doveva condurre necessariamente al proprio autodissolvimento.

Ogni religione si oppone naturalmente ad una trattazione scientifica; persino la difesa scientifica d'una religione contro gli attacchi si rivela pericolosa; perché, non appena la scienza ha trovato ingresso nella religione sotto forma di teologia, incomincia a perseguire fini scientifici con mezzi scientifici; oggigiorno, i più celebri e più dotti scritti ortodossi possono risvegliare nel lettore colto solo il senso del disgusto; ma anche nei teologi liberali ammiriamo soltanto una solerzia che cerca di spogliare i dogmi correnti di ogni contenuto essenziale, sentendosi ancora impegnata ad inserire in essi un senso qualsivoglia: che si adatta al testo conservato come un pugno nell'occhio. Come non abbiamo più un scienza cristiana, così non abbiamo più nemmeno un'arte cristiana vivente.

Il teismo, che vuole differenziarsi dal panteismo e tener ferma la personalità di Dio, che non può quindi abbandonare l'antropomorfismo e l'antropocentrismo, resta inconciliabile con la cultura moderna, la quale (così si esprime l'hegeliano Hartmann) può ammettere ancora unicamente un Dio immanente nel mondo delle eterne leggi della ragione. Muovendo dal suo sistema hegelianeggiante, Hartmann – che è antiteologo, ma non ateo dogmatico – biasima che l'insostenibilità del teismo cristiano provochi l'ateismo sotto forma di naturalismo materialistico; tale conflitto finirà o con la vittoriosa reazione dell'ultramontanismo, oppure col tramonto del Cristianesimo "se non nel nome, certamente nei fatti" (p. 31). Tutta questa rappresentazione acquistò una sua vigorosa coloritura dal fatto che Hartmann compose il suo scritto negli anni del cosiddetto Kulturkampf bismarckiano, sopravvalutando quindi il significato di quelle diatribe politiche.

Per Hartmann, la Riforma si contrappose alle finzioni della Chiesa di Roma, come se tutte le deliberazioni conciliari fossero state soltanto definizioni dell'originaria dottrina cristiana; ma la Riforma stessa è rimasta sempre reazionaria,

ha commesso essa stessa, nel riallacciarsi ad una determinata epoca dell'evoluzione, una falsificazione, ponendo ora l'insegnamento paolino, ora quello giovanneo (Lutero e Spener) al posto della vera e propria religione di Cristo. "Così, come ultima àncora di salvezza del Cristianesimo moderno, non rimase che l'originario, autentico e puro insegnamento di Gesù. Il liberalismo si decise per l'estremo passo della reazione: l'intera storia evolutiva del Cristianesimo doveva essere cancellata, e la religione cristiana doveva tornare a rimpicciolirsi nello stadio evolutivo in cui si trovava quando il suo presunto fondatore la levò dalla culla". (p. 40) E questo retrocedere, risalendo al fondatore stesso, sarebbe appunto – come abbiamo appreso – quel richiamo ad un foglio bianco, a qualcosa che, in origine, non era affatto una nuova religione.

NUOVA RELIGIONE – Dopo questa critica lancinante alla teologia protestante, Hartmann si sente obbligato ad aggiungere un ulteriore contributo positivo, ponendo così la prima pietra per una nuova religione del futuro. Con risultati pietosamente scarsi. Al protestantesimo irreligioso egli intende contrapporre certe concezioni soprannaturali, irreali o mistiche, che definisce metafisiche, per poterle spacciare come scientifiche. Il che punta e mira di nuovo al bisogno metafisico del popolo (Schopenhauer), sfociando ancora una volta in un mistero, che però, per essere accettabile per la scienza, deve prendere la forma di "un'ipotesi, che per via induttiva risulta infine necessaria." Il protestantesimo liberale non possiede una metafisica siffatta, essendo solo un guazzabuglio uscito dal piatto teismo dell'età illuministica e della sentimentalità d'uno Schleiermacher, collocandosi al di fuori della filosofia, costituendo una facciata illusoria, dietro cui si erge la superstizione nel materialismo.

Solo nella negazione dei dogmi, il protestantesimo liberale è stato forte e sincero. Ai suoi occhi, per esempio, la preghiera è una consapevole autoillusione, che ha unicamente vantaggiosi effetti psicologici, alla stessa stregua d'una gagliarda bestemmia, che spinge anche il bracciante ad un rinnovato sforzo, quando il carico sembra troppo schiacciante. (In questo contesto, Hartmann si volge contro Strauß, ma nel contempo anche contro la critica di Nietzsche a Strauß, "incresciosa nell'aspetto formale" e, con una ragguardevole riconoscimento del terribile avversario, contro la splendida "follia carnevalesca" di Max Stirner).

Tuttavia, anche spacciando l'amore o la bontà d'animo per l'essenza della religione, non si fa niente a sostegno del bisogno metafisico. "È vero, la religione non è un pescecane, come credevano gli Inquisitori, ma non è neppure una medusa; certo, un pescecane può quantomeno essere spaventoso, una me-

dusa è e resta sempre flaccida" (p. 86). Il protestantesimo liberale ha peccato perlopiù contro la verità, vale a dire contro la vacuità verbale d'una visione pessimistica del mondo, che almeno nella pratica indulge all'ottimismo. Con questo Protestantesimo liberale, l'idea cristiana ha percorso fino in fondo la sua parabola vitale; nei confronti con la cultura moderna, essa è diventata insostenibile, una nuova religione è necessaria, ma non può essere generata direttamente dalla scienza. La religione nuova deve scaturire da una nuova sensibilità; fin da principio, l'umanità deve raggiungere il grado più alto della cultura laica, poi abbracciare e dominare tutta la penosa miseria di questo progresso, e finalmente pervenire ad una generale concezione pessimistica del mondo. Per tale via diventa possibile una mescolanza (Hartmann dice molto più filosoficamente "sintesi") di tutte le religioni orientali e occidentali, panteistiche e monoteistiche, grazie alle quali verrebbe immesso "senso nella storia del mondo".

In questa fede, Hartmann vuole limitarsi modestamente a collezionare, dalla storia delle religioni, alcune pietre angolari per la religione del futuro. L'Unico Dio, sul quale dai tempi del politeismo sono abbarbicate proprietà troppo umane, deve diventare un Dio impersonale, immanente; il monoteismo deve potersi giustificare al cospetto della ragione. È in divenire un panteismo in cui (a somiglianza di Hegel) si crede di scorgere un senso profondamente metafisico della Trinità (p. 108): una congiunzione del monoteismo giudaico e dell'immanenza indiana, accanto ad alcuni oscuri pensieri di Laotse. Una tale concezione metafisica del mondo dovrà lentamente infiltrarsi negli strati più profondi della coscienza popolare. Al posto del personale Dio ebraico potrà subentrare, nella Germania autenticamente ariana, il panteismo impersonale, un "pessimismo eudemonologico", sotto cui Hartmann si raffigura forse qualcosa di non contraddittorio. "Anche nei riguardi dell'etica, avremo quindi da prendere a prestito più dal Buddismo che dal Cristianesimo; nel che va aggiunto che, oltre al monismo, anche il pessimismo viene usato solo nel buddismo espressamente per la fondazione della moralità." (p. 118)

Per concludere, nella sua preoccupazione per i bisogni metafisici del popolo, Hartmann si abbassa fino a fare altre allusioni sul culto della futura religione del mondo: un culto che dovrà essere più interiore di quello in uso nella religione odierna. L'ultima istanza per il futuro è che tale evoluzione dovrà condurre ad un individualismo religioso. Ed in ciò sembra a me solo assai dubbio se una soddisfazione individuale di tal fatta, senza condivisione di simbolo e di linguaggio, possa avere ancora diritto alla qualifica di religione.

JULIUS BAHNSEN – Piuttosto sconcertante, nei decenni in cui la politica di Bismarck accresceva in modo imprevedibile il benessere della Germania, favorendo così un "materialismo" pratico nel commercio, nell'industria e negli stili di vita, è il fatto che allora nel contempo diventasse una moda – sia pure passeggera – l'interesse per una nuova metafisica, oltre che la parola d'ordine "pessimismo". L'enigma si scioglie in parte, quando si ponga mente a questo: non fu Eduard von Hartmann a provocare questa "moda", bensì un caso non proprio onorevole per i filosofi tedeschi e per il pubblico: il travolgente e sconcertante pensatore Schopenhauer (da oltre quarant'anni presente in catalogo con la sua opera principale) venne scoperto solo negli anni Sessanta da una nuova gioventù, in opposizione al sistema del mettere a tacere, tipico della corporazione. Julius Bahnsen non fu l'unico cercatore di verità del secolo, che ritenne se stesso un allievo di Hartmann fino a quando ebbe a conoscere il comune maestro: Arthur Schopenhauer, appunto, che aveva insegnato in tutta naturalezza il pessimismo nei foschi decenni della Santa Alleanza.

Non un pensatore che conti nella storia della filosofia, ma pur sempre un libero spirito moderno è – nella schiera di alunni e seguaci di Schopenhauer – questo Julius Bahnsen, (1830-1881), sovente sopravvalutato, classificato come iniziatore della "caratterologia" e "dialettico della realtà", inadeguato peraltro negli aspetti della lingua. Più tardi, avvicinandosi al pensiero di E. von Hartmann, Bahnsen fece suoi per il proprio "sistema" alcuni concetti hegeliani, restando tuttavia fedele nella sostanza al suo maestro Schopenhauer. Con disarmante modestia, egli è orgoglioso di essere considerato, dopo la morte del curatore Frauenstädt, come il più vicino erede spirituale del maestro; come lui, aveva realizzato un registro generale delle opere di Schopenhauer. Senza un profondo esame, aveva posto a fondamento di tutto il proprio filosofare la menzogna originaria del maestro, ossia il mondo come volontà e rappresentazione. In lui non c'è nulla, comunque, che possa essere in qualche modo commisurato alla grandezza di Schopenhauer.

Nulla nella rappresentazione. Quanto al sapere, Bahnsen non può essere paragonato né con Schopenhauer né con Hartmann (con Hartmann che nelle sue memorie egli oltraggia e che ha oltraggiato ancora di più nell'originale purgato dall'editore); e il suo linguaggio, malgrado certi lampi spiritosi, è goffo e maldestro. Neanche Schopenhauer indietreggiava di fronte ai forestierismi, quando gli sembravano più pregnanti della parola tedesca; eppure, accanto alla vincente forza espressiva di Schopenhauer, si legga la seguente (non isolata) proposizione del piccolo Bahnsen: "Tutte codeste sfumature, che restano nella fenomenalità del quantitativo, non riguardano minimamente il contenuto essenziale d'una

verità dichiarata, ma soltanto la tinteggiatura più o meno sfumata nel colorito della sua maniera espositiva." Ecco qua: la puerile gratificazione del maestro di scuola per la propria erudizione.

E nulla, per finire, neanche nella forza gigantesca dell'odio contro "i professori di filosofia della filosofia dei professori". Anche Schopenhauer, nella realtà, divenne un "libero scrittore" solo dopo che la carriera accademica fu fallita; ma Bahnsen non si riscatta mai dal dolore di non essere diventato professore, di essere rimasto un "maestrucolo"; e pur tuttavia mostra abbastanza conformismo, tanto da frammischiare alle sue meditazioni scolastiche l'agognata affettazione biblica.

Con tutto ciò, Bahnsen fu senz'altro uno spirito libero religioso, un non cristiano. In una delle misere poesiole che Rudolf Louis ha pubblicato in appendice al "*Wie ich wurde, was ich ward*" //Come divenni ciò che sono diventato// di Bahnsen si legge:

> *"Es ist ein Sonntagmorgen,*
> *Zur Kirche wallfahrtet der Christ,*
> *Ich aber such', wo geborgen*
> *Meines Meisters Leichnam ist."*

//È una domenica mattina / il cristiano si reca in chiesa / ma io cerco dov'è nascosta / la salma del mio maestro (Schopenhauer).//

Non crede ad una sola frase del catechismo, essendo un nichilista dichiarato nelle cose della fede. Non poté più esercitare una qualche influenza, in quanto il suo maestro aveva detto già tutto nel migliore dei modi, e perché la superstizione di Bahnsen (nella costanza del destino individuale, nel significato di determinati giorni) che marcia accanto alla miscredenza, ha per noi, dopo Schopenhauer, il gusto d'una minestra riscaldata; e perché oramai il superamento concettuale del cristianesimo, da parte di Bahnsen, non si accosta per niente al genere intellettuale e spirituale della "autodecomposizione" di Hartmann. In ogni modo, merita di essere registrato il modo con cui un allievo talmente subalterno al rigido filosofo della volontà, alunno dell'annunciatore dell'inconscio, ebbe a confrontarsi con le concezioni non cristiane di pessimismo e di nichilismo.

"Breviario dei pessimisti" – Nel suo (anonimo) "*Pessimistenbrevier*" (1878) e nel saggio "*Zur Verständigung über den heutigen Pessimismus*" (1881) //Per la comprensione del pessimismo odierno//, Bahnsen ha rappresentato come ineluttabile – in parole prive di risonanza – la miseria del mondo, la sua "miserabilità"; qualsiasi prospettiva di salvezza o di riscatto resta preclusa. Quanto più

immanente era il pessimismo di Bahnsen, quanto più alieno dalla metafisica (egli credeva però il contrario), tanto meno il singolo, qualora fosse un combattente di carattere, aveva bisogno di farsi trattenere, a causa della miserevolezza della vita, dalla gioia di lottare, e quindi dalla gioia di vivere. Si è cercato di ricavare da ciò un'affinità tra Bahnsen e Nietzsche, dimenticando soltanto che Nietzsche non fu mai un costruttore di sistemi, e che abbandonò il pessimismo di Schopenhauer prima di diventare – mantenendo un selvaggio pessimismo gnoseologico – il danzante assertore della vita. Sul fatto che Nietzsche conoscesse le opere principali di Bahnsen, trovando nella loro caratterologia buone idee e valide osservazioni, avendo letto probabilmente anche la "dialettica reale", non si deve fare alcun assegnamento; per il tempestoso Nietzsche, il lento Bahnsen non fu che una delusione in più nella tragica solitudine della sua lotta. Aveva collocato l'allievo di Schopenhauer nella lista dei possibili "filosofi amici" (1867); ma quando Bahnsen cercò più tardi di avvicinarsi a lui, non ne ottenne risposta.

Forse l'aristocratico Nietzsche si sentì respinto dalla vanità istrionica di Bahnsen, non altrettanto visibile negli scritti teorici quanto in quelli autobiografici. È improbabile che Nietzsche conoscesse le opere in cui Bahnsen cercò di superare dialetticamente il pessimismo di Schopenhauer. Pensava che il pessimismo non dovesse restare frammentario, ma che sarebbe dovuto diventare una Weltanschauung (Louis, p. 168), così non avrebbe condotto alla follia o al suicidio; "la regola sarà che la globale prospettiva pessimistica sul destino collettivo diventi proprio la valvola di sicurezza contro tutte le eruzioni esplosive (?) di prematura disperazione." (p. 177). Ma Bahnsen si svincola da questa ampollosità, ricordando una volta davvero la dimensione eroica di Nietzsche, quando motiva la sua pessimistica voglia di lotta con la domanda: "Ma che cosa mai ha da fare il coraggio con la speranza?". E aggiunge: "Certo, per la mera intelligenza il non più sperare è equivalente allo scoraggiamento – ma in verità il coraggio è tanto più grande là dove l'individuo lo sostiene, a dispetto della disperazione." (p. 180)

Tanto più Bahnsen ricade in vacua ampollosità, quando si difende dall'accusa di nichilismo, e tuttavia non può fare a meno di civettare con questa diffamante parola d'ordine. In un'occasione ha azzardato questo asserto apparentemente spiritoso: "L'uomo non è che un nulla autocosciente". Ci sarebbero quattro gradi, o generi, di nichilismo: la miscredenza, lo scetticismo, il pessimismo volgare (ovvero la condanna del mondo) e, quarto, una confusa connessione di nichilismo oggettivo e soggettivo. Adesso egli esaspera sé e l'espressione sino a questo – come definirlo altrimenti? – mero nonsenso:

"La dialettica hegeliana del concetto cercava la *Nihilenz* come risutato del processo del mondo, ma non riusciva a superare il brullo concetto della *Nihilität*... ed io, per converso, volli accontentarmi, per mia natura, della *Nihilität* concettualmente astratta, e trovai, grazie alla conoscenza con Schopenhauer, la *Nihilenz*, fondata molto più profondamente e con maggiore ampiezza." (p. 161) Ci sarebbero quattro gradi o generi, o quant'altro, di nichilismo: la mancanza di fede, lo scetticismo, il pessimismo volgare, vale a dire la condanna del mondo, e, quarto, un'indistinta connessione di nichilismo oggettivo e soggettivo. Bahnsen si vanta (p. 162) di avere saldato tra loro Schopenhauer e Hegel, secondo il modello di Hartmann. "Non condivido la fede che il mondo possa *diventare* nulla, ma soltanto per il fatto che non si *diventa* ciò che si è già, e per giunta in più che in un'accezione della parola."

Mi preme mettere in evidenza che Julius A. Bahnsen venne al mondo nel 1830 a Tondern, nello Schleswig, partecipò alla campagna del 1849 come volontario, studiò a Tubinga (subendo forte influsso da parte di Vischer; ma è insensato che Bahnsen fosse il personaggio modello del vischeriano "Auch Einer"), ebbe un breve matrimonio felice ed un secondo infelice, e morì da docente ginnasiale nel 1881. Debbo ricordare in particolar modo che l'anonimo "Breviario dei pessimisti/*Pessimisten-Brevier*" – molto ammirato, quarant'anni orsono, [a far data 1920, N.d.T.] da adolescenti immaturi – è oggi diventato illeggibile in quanto esso (per dirla con l'autore) offre solo volgare pessimismo, e vorrei quasi azzardare il termine: un volgare *Pechismus* [derivato scherzoso da Pech, cioè iella, scalogna, N.d.T.]. Non sono le sciagure dell'umanità ad angosciare il predicatore di calamità; egli abbraccia solo la sfortuna e vi s'imbratta. Lo stile è scabroso, in versi come in prosa, come egli stesso esprime:

> "*Wäre eurhythmisch mein Vers, so paßte er schlecht auf das Leben,*
> *Soll er da bleiben im Schritt, muss er auch hapern im Takt.*"

//Fosse euritmico il mio verso, male si adatterebbe alla vita, / ma se deve tenere il passo, deve pure zoppicare nella cadenza.//

La sonorità è quella delle ben note parodie che fanno il verso alle "Xenien" di Goethe-Schiller.

Per quanto riguarda il problema dell'ateismo, questo "Breviario" non si pone in maniera univoca. "Non si diventa pessimisti per empietà, ma si diventa ateisti per pessimismo." Non mancano, inoltre, tormentate blasfemie. Che abbia la meglio Satana o il Bene, dipende dal caso. "La massima riguardante i ladri grandi e piccoli il giudice dei mondi sembra averla copiata pari pari dalle sue stesse creature." A noi, oggi, suona come autocritica ciò che Bahnsen

intendeva certamente rivolgere contro Hartmann: "La sconnessa dottrina del pessimismo e del nichilismo appare come una saggezza sminuzzata in paglia... un foraggio secco, che attanaglia la gola, composto della più misera greppia spirituale."

LAGARDE – Ora, dopo il breve ritratto del filosofo popolare dell'epoca e dei suoi pessimistici alunni, prima di occuparmi dello stesso condottiero politico, ritengo mio gradito dovere fare memoria d'un uomo che viene quasi sempre giudicato in modo sbagliato e negativo dai liberali, che si definiscono anche liberi pensatori, perché egli – di professione nulla più che orientalista incredibilmente erudito – nelle questioni relative alla religione e alla scuola sembrò essere sovente servitore della reazione. O, più precisamente, vi fu volentieri coinvolto dalle forze reazionarie. Al contrario, Lagarde fu uno spirito assolutamente superiore, uno di quegli Junker testardi e totalmente indipendenti, che accettano di buon grado di essere paragonati col più prestigioso degli Junker. E del resto fu anche – al pari di Bismarck – un artista nei suoi scritti politici e perfino in alcune poesie, che padroneggiò da maestro lo strumento della lingua tedesca. Un ateo conservatore, per così dire, e un socialista nazionale per soprammercato. Un uomo integro, libero in tutto e per tutto.

Paul Anton de Lagarde (vissuto dal 1827 al 1891, ma il suo vero nome era Bötticher) ha anticipato così tanto di ciò che io avevo da dire sulla linguistica e sulla filosofia della religione, che avrei potuto tralasciare parecchio del mio pensiero, se solo avessi conosciuto prima e meglio il lavoro creativo di quest'uomo meraviglioso. Ciò che ci separa è soltanto un'etichetta, un marchio: lui si definiva un conservatore, io mi considero un ribelle nello spirito. Ma anche Lagarde fu un ribelle. A cinquant'anni, il grande orientalista scrisse un saggio: "*Die Religion der Zukunft*" //La religione dell'avvenire//, dal quale si evince che Lagarde fu a sua volta un deista non cristiano, però su una prospettiva più chiara e più alta dei deisti inglesi, tanto che potrei senz'altro arruolarlo a testimone d'una mistica senza Dio anche se, personalmente, egli avrebbe duramente respinto la qualifica di senza Dio.

Non ho bisogno di rimarcare specialmente che, nella pura rarefatta atmosfera delle autentiche questioni ideologiche, non importa molto il fatto che Lagarde sfogasse occasionalmente la sua forte personalità anche contro Bismarck, contro gli ebrei, contro la modernità; anche là dove mi rammarico per la direzione dei colpi, mi sia consentito di amare la loro impetuosa bellezza.

"La religione dell'avvenire" (pubblicata nel 1878) sarebbe una dimostrazione sufficiente del fatto che Lagarde non fu più protestante e non appartenne a

nessuna Chiesa; era d'altronde uscito esplicitamente dalla sua Chiesa regionale, disponendo che non si praticasse sulla sua tomba alcun atto liturgico. In quanto conservatore, Lagarde si considera naturalmente un cristiano, un cristiano aconfessionale: un seguace, suppergiù, d'una indefinita religione tedesca. Se però si guarda più attentamente, Lagarde è stato un non cristiano, né più né meno di come erano stati – duecento anni prima di lui – i più schietti deisti inglesi.

Non crede nella Bibbia, e tanto meno nell'Antico Testamento; ciò che di massima si esalta come un pregio del monoteismo, è per lui pura idolatria. Sulla religione degli uomini più antichi ci può illuminare solo la scienza linguistica, e Lagarde fu (non solo nella sua materia, quella delle lingue e culture orientali) un audace innovatore. Se sapessimo di più sulla storia dei tempi primordiali, non vedremmo differenze così grandi tra la preistoria e l'èra moderna. Fondatori di religione, nel senso letterale (ma Lagarde non sopporta nemmeno il termine), non ce ne sono stati mai; anche costoro non sono caduti mai dalla luna, ma nascono e crescono dal loro popolo e dal loro tempo. A partire dalla Riforma, il Cristianesimo è in costante via di estinzione. In breve: il conservatore dell'età di Bismarck giunge allo stesso risultato conseguito dal suo filosofo dell'inconscio che tutto annichila.

Bismarck – In un discorso conviviale, destinato per chissà quali orecchie, solo poche settimane dopo la battaglia di Sedan, Bismarck definì se stesso un "cristiano di stretta osservanza"; spesse volte in seguito, ancora nel "*Fürst Bismarck und seine Zeit*" //Il principe B. e il suo tempo// di Hans Blum, è stata magnificata l'appartenenza cristiana del Primo cancelliere, pur mettendo in risalto la sua libera collocazione evangelica. Tuttavia, né dal padre né dalla madre borghese egli aveva ereditato l'appartenenza ad una precisa confessione; addirittura, un Bismarck aveva dato protezione al predicatore codino Schulz, certamente non cristiano, quantomeno sociniano, pressoché ateo.

Il creatore dell'unità della Germania non fece mai parte dei devoti, e di rado e malvolentieri metteva piede in una chiesa; certo, dopo il suo matrimonio con Johanna, non fu più il Bismarck scapestrato, indossando comunque il cristianesimo solo come l'ovvio abbigliamento perbene della sua cerchia, come un inglese, per fare un esempio, non esce di sera senza il frac. Solo che lui, non avendo più tempo per fantasticherie religiose, per la sua pace interiore trovò bell'e pronta una "religione" indistinta, stranamente e individualmente frammista di ereticale cristianesimo primitivo, e di spinoziano anticlericalismo, di stampo costituzionale. Sulla dipendenza di Bismarck da Spinoza (naturalmente

senza erudizione corporativa) vorrò ritornare presto; qui basti solo osservare che Schleiermacher, lo spinozista, aveva confermato il fanciullo nella cresima, e che Schleiermacher è ancora oggi sospettato di essere stato un empio non cristiano.

Una volta che ci siamo liberati dagli stereotipi delle due epoche, possiamo riconoscere come siano somiglianti l'epoca di Bismarck con l'epoca di Federico, e come Bismarck ne portasse avanti il dispotismo illuminato. Resta sottinteso: con le modifiche formali o espressive richieste dalle mutate circostanze. Tra l'esordio governativo di re Federico e l'inizio del governo di Bismarck erano corsi circa 120 anni, in mezzo ai quali c'è l'inizio del nuovo secolo, che aveva espresso in diversa misura le conseguenze della Grande Rivoluzione: socialismo nel Quarto stato, scristianizzazione nel Terzo stato, oltre che un rarefatto costituzionalismo nello Stato. Tre successori di Federico erano stati monarchi incapaci: il primo più per la sua stupidità che per la sua libidine, il secondo, pur educato sotto gli occhi di Federico, per ignoranza e abulia, il terzo per la sua stravaganza patologica. Solo Guglielmo I, il "padrone" di Bismarck, fu abbastanza intelligente e modesto da usare il costituzionalismo di facciata, e da affidare al suo consigliere politico, dopo i suoi primi successi, la guida esclusiva della Prussia e della Germania.

Per potersi occupare di problemi trascendentali, la mente ingenua del vecchio imperatore non era affatto predisposta; per cui lasciò al suo Primo ministro tutti quegli affari. E Bismarck si guardò bene dall'intaccare le forme del diritto pubblico da lui stesso poste in essere, dal momento che egli – oltre al suo lavoro di politica internazionale – regnava con dispotismo illuminato, incurante dell'oscillante maggioranza del Reichstag, senza curarsi anche dei potenti nemici conservatori e degli impotenti oppositori liberali. Quale retaggio di epoche imperiali quasi dimenticate, l'illuminato dispotismo di Bismarck riesumò – nel cosiddetto Kulturkampf – la polemica con la Chiesa, non solo la lotta contro la Chiesa cattolica; perché la sorveglianza statale sulla scuola e le leggi di stato civile avrebbero potuto colpire a morte anche il Protestantesimo, se i governanti e i governati fossero rimasti inflessibili.

Per il principe Bismarck, se si vuole esprimere il suo rapporto con Dio, sarebbe necessario escogitare una nuova denominazione. Di rado egli si era preso la briga di riflettere su queste faccende. "L'uomo d'azione è sempre senza coscienza"; ebbene sì, l'uomo d'azione è "senzadio". Senza Dio, però, solo nel senso d'una negazione dei rapporti, non nel senso d'una negazione dell'esistenza di Dio. Con la stesso errato neologismo, che si diffuse altrettanto rapidamente quanto la parola "amorale" di Nietzsche, si potrebbero definire codeste per-

sone d'azione come "areligiose". Senza traccia di ipocrisia, Bismarck poteva impiegare oppure tralasciare il concetto di Dio, a seconda che le condizioni del suo agire comportassero o no l'uso della parola. Allo stesso modo con cui egli sceglieva, secondo le circostanze, le parole d'ordine dello Stato di diritto. Da pragmatico critico del linguaggio.[44]

È noto come Bismarck trovasse bell'e pronta la sua prima fede dell'infanzia quando, ai suoi pii genitori, dovette chiedere la mano della sua amata Johanna. Ancora più istruttivo è il suo intimo carteggio con la sorella Malle. Fino all'età di 31 anni, non c'è una frase che riveli come, nei riguardi di Dio e del mondo, la sua posizione fosse diversa da quella di qualunque altro ufficiale o laureato di buona cultura. Egli si prende gioco (p. 2) dell'istitutrice "che da tempo si trova in stato di grazia e santità, sperando di trovare in cielo l'uomo che le è sfuggito qui in terra." Della medesima signora dice (p. 8; ma le due lettere sono indirizzate al suo amico e futuro cognato Arnim): "Costei si sarà guadagnata un biglietto sicuro per il regno dei cieli, ma qui sulla terra ella emana un'atmosfera invernale nella sua cerchia." Con la sorella, il giovane trentenne (p. 27) si lamenta di dover partecipare ad un tè estetico, "con letture, preghiere e bowle di ananas". Assai notevole è, un anno e mezzo più tardi, una lettera che comprova molto nettamente come egli non creda in un aldilà. Alla morte di un'amica, lo sconvolge per la prima volta, molto più aspramente che alla morte del padre, il pensiero che non vedrà e non udrà mai più la persona diventata per lui cara e necessaria. "Invidiabile è per me la fiducia dei parenti, il senso di sicurezza con cui essi considerano questa morte quasi come un viaggio anticipato, a cui dovrà seguire in tempi più o meno brevi un lieto rivedersi." (p. 40)

La lettera successiva annuncia il fidanzamento con Johanna, e subito dopo viene usata per la prima volta l'usuale formula linguistica della gratitudine verso Dio. Mai s'incontra però un'espressione di cristiana devozione; sempre suonano sufficienti modi di dire triti e banali, del tipo "grazie a Dio" oppure "con l'aiuto di Dio", che possono appartenere senz'altro alle abitudini espressive

44. Il 13 agosto 1875 Bismarck scrive all'imperatore che non avrebbe mai consigliato, nella questione del Lussemburgo, come nel 1867, di fare subito una guerra per quella causa, perché era probabile che l'avversario l'avrebbe presto scatenata: "Non si può conoscere mai abbastanza sicuramente in anticipo le vie della divina Provvidenza." Ebbene, questo "mai abbastanza sicuramente", o è un audacissimo scherzo blasfemo (e ricorda quasi la storia del pastore che in pericolo di naufragio dice a sua moglie "Qui siamo fin troppo nelle mani di Dio!"); oppure, in caso diverso, il principe Bismarck esprime il suo pensiero sull'incertezza dell'avvenire solo nell'idioma che egli suole usare davanti all'imperatore; in tal caso l'espressione "mai abbastanza sicuramente" gli è soltanto sfuggita, a testimonianza della sua miscredenza.

d'un ateista. Soprattutto non si trova mai – nemmeno nella vecchiaia – un pensiero riguardante l'immortalità dell'anima.

Un'eccezione sembra essere la bella lettera del 16 agosto 1861 (p. 125) che esprime alla sorella e al cognato la più sentita condoglianza per la morte improvvisa del loro figlio. E qui, va da sé, si parla della possente mano di Dio. Ma io non mi ci raccapezzo: l'uomo di Stato, allora già assai indaffarato, sembra davvero, nella sua lettera consolatoria, risalire solamente alla sua fede infantile, in quanto codesta fede fa esprimere lo stato d'animo nel modo più semplice, stavo quasi per dire in modo economico, nel senso di Mach. Bismarck dice, sia pure nella pagina successiva: la vita non varrebbe il vestirsi e lo spogliarsi, se con questo fosse tutto finito; ma questa devozione (non rara, solo pessimistica) viene citata come un'esternazione estranea, mentre si dice espressamente che nel credere in un rivedersi dopo la morte non inerisce nessun sollievo del dolore.

In una lettera da Pietroburgo del gennaio 1862 (p. 129), il nome di Dio, a voler contare con precisione, viene usato quattro volte inutilmente; ma qui il caso è diverso. Bismarck si sente malato, ed è in procinto di accettare la chiamata a Primo Ministro. E si esercita nel gergo ipocrita, tipico della corte di Berlino allo stesso modo con cui, prima della sua partenza per Pietroburgo, aveva inserito qua e là parole russe in caratteri cirillici.

Non vorrei essere frainteso. Ad onor del vero, Bismarck non era un ipocrita. Non dissimulava quando nella celebre lettera pubblicitaria per la sua Johanna, a cui si suole datare schematicamente la sua "conversione", parlava il linguaggio ambiguo degli "Stillen im Lande" del pietismo; qualche reminiscenza della sua fede infantile giaceva pur sempre vigile nel fondo della sua anima, e si ridestava facilmente nei contatti con persone care, d'ispirazione pietistica, in particolare con donne. Non influenzabile nelle cose del suo pensiero relativo all'esperienza, si conformava là dove la realtà psicologica d'una pace religiosa gli appariva concretamente, e dove il suo proprio pensiero provvisorio non si era stabilizzato in punto fermo. Non fingeva neppure quando parlava ufficialmente (quasi mai intimamente) il linguaggio della religione di Stato; sarebbe ozioso, a questo punto, indagare se un Bismarck si sarebbe abbassato ad intollerante ipocrisia, se avesse dovuto esternare la sua forza in un'altra epoca, sotto un monarca diverso.[45]

45. In quanto ipocrisia, suscitò però indignazione quando, nel celebrare il centenario di Bismarck (1915), sotto l'imperatore Guglielmo II, certi professori universitari tedeschi vollero falsare questa personalissima opinione dell'uomo d'azione in una Weltanschauung per allievi della ricerca. Fu in parte il caso di Erich Marck nel suo discorso commemorativo di Monaco;

Nel rapporto di Bismarck con la religione dobbiamo distinguere nettamente l'aspetto negativo da quello positivo. Con tutta certezza non va annoverato tra gli ateisti dogmatici, sebbene negli anni giovanili avesse avuto impulsi tanto ateistici quanto repubblicani, e sebbene negli anni convulsi del Kulturkampf i toni avversi alla Chiesa (non solo quella cattolica) potessero farsi piuttosto violenti. Il realista Bismarck non era un materialista in quanto, per questo critico pratico del linguaggio, tutti i dogmi erano detestabili: quelli politici non meno di quelli religiosi. Dunque, non era né razionalista né clericale. E poiché non era un razionalista, sarebbe tanto più sbagliato assegnarlo ai seguaci d'una incolore religione razionale, cioè metterlo tra i deisti. Molto di più che per i socialdemocratici, che così vorrebbero far propaganda solo tra le mogli dei lavoratori e tra gli operai credenti, la sua religione era per lui una faccenda privata.

Bismarck fu un cristiano anticlericale di testa propria; teneva in pochissimo conto l'immortalità dell'anima, ma non disdegnava all'occasione di consultare le formule espresse dalla Comunità dei Fratelli. In momenti siffatti, era forse alquanto superstizioso, al pari di Napoleone, di Goethe, di Schopenhauer, giocando con la superstizione. Ma anche l'inclinazione al Pietismo era nulla più che uno stato d'animo, che s'impossessava di lui (più volentieri nelle ore decisive, come dopo la battaglia di Sedan) in forma passeggera, calmante, non preminente. Nel modo in cui un ricercatore, magari per distrazione, gioca a carte. Si reggeva su una fede altalenante, ma ci stava saldamente, sulle proprie gambe.

Goethe, che l'opera della sua vita (non dico: il suo mestiere) aveva indotto a

---

e così (anzi peggio) il caso di Wilamowitz-Möllendorf, Sua Eccellenza, nella sua prolusione agli studenti di Berlino. Il filologo ha detto: "Bismarck medita su di sé (?) e trova, dopo tempestosi anni giovanili, la sua fede nel Dio personale e tuttavia, per il suo rapporto con questo Dio, non necessita di alcuna mediazione con sacerdoti o chiesa o sacramenti: no, no, nessuna mediazione."

Fosse stato nel 1815, ciò sarebbe stato molto coraggioso. Sennonché questo appassionato studioso della cultura greca raccomanda agli studenti di far propria la fiducia in Dio: "ciò che ognuno può condividere con lui": come se "ognuno" fosse in grado di portare la sua armatura. Le cose stanno già diversamente quando il Soprintendente generale Faber, in una orazione funebre in chiesa, rivendica all'ortodossia il libero cristiano Bismarck; neanche all'ortodosso si dovrebbe tappare la bocca, mentre sta trebbiando. Parlando della falsità dei religiosi, già il vecchio Fontane aveva osservato (solo in una lettera, ovviamente): "Non credo assolutamente nulla, né che Bismarck guardasse sempre al cielo, né che, volgendo lo sguardo verso l'alto, abbia mai scorto la figura del Redentore. Fosse stato un uomo del genere, il Cancelliere non avrebbe *mai* edificato l'Impero tedesco."

meditare molto più a fondo su tali cose, e che era stato altrettanto allettato da donne sui tranquilli sentieri del pietismo, è ancor meno classificabile sotto una setta dogmatica; Goethe fu per tutta la vita anticristiano e, essendo quantomeno panteista, poté essere in qualche modo rivendicato dall'ateismo; Bismarck fu per tutta la vita anticlericale e mostrò, fin da giovane, tanto poca aconfessionalità, che gli poté essere attribuito, non a torto, un generico panteismo. Egli stesso ha detto: "Dopo un'istruzione religiosa frequentata irregolarmente e incompresa, nella mia cresima o confermazione per opera di Schleiermacher, nel mio sedicesimo compleanno, non ho avuto altra fede che un puro e semplice deismo, che non rimase a lungo senza commistioni panteistiche."

Confrontando tuttavia Bismarck con altri grandi tedeschi – con un Goethe o con un Kant – resta insoluto l'enigma della sua visione religiosa del mondo, perché è troppo grande l'interiore somiglianza con tutte le differenze della confessione letterale: con tutta la distanza presa dai dogmi positivi, permane un certo fervore religioso, un intimo sentimento non solo per un Dio padre, ma altresì per la dottrina salvifica di Gesù Cristo. "In definitiva il ricordo, con fanciullesco sentimento, mi trattiene dal passo estremo, il più serio."

Bismarck e Voltaire – Forse facciamo un passo avanti se contrapponiamo il più tedesco dei Tedeschi al più francese dei Francesi, all'avvenente, ma veracemente non piccolo Voltaire. Non ci se ne meravigli. La confessione verbale si potrebbe esprimere in maniera sorprendentemente simile; tanto più forte è l'interiore contrasto nel nucleo relativo alla concezione del mondo. Anche Voltaire non si lasciò togliere la sua fede in Dio, anche Voltaire non comprese tuttavia l'immortalità dell'anima; Bismarck avrebbe sicuramente gradito sottoscrivere, ridendo, le prediche mondane di Voltaire sull'esistenza di Dio e sull'indegnità dell'intolleranza. Tra i due uomini, tuttavia, si squarcia l'abisso d'un secolo.

Voltaire rinnega tutte le idee religiose e mantiene col suo raziocinio soltanto il nudo concetto di Dio; egli *crede* in Dio come in altri concetti di Locke e Newton. Bismarck non saprebbe che farsene, del *concetto*. Il suo cuore deve essere compartecipe. Più che altro. egli ha *fiducia* in Dio. Come egli potesse unificare questo concetto col suo realismo, noi non lo sappiamo, e probabilmente non lo sapeva nemmeno lui. Nel modo, forse, come Napoleone saldò la fede nella sua stella con la sua irreligiosità. Un genio non pensa per concetti, come fanno invece gli storici che vogliono analizzarlo concettualmente.

Bismarck e Spinoza – Abbiamo visto che Bismarck fu uomo acculturato in sommo grado, ma non un erudito, né come filosofo né come teologo; spie-

gò la propria fede, al tempo della cresima, come un puro deismo arricchito da successive aggiunte panteistiche; sia che il non cristiano Schleiermacher, avendolo consacrato da giovane, avesse prolungato la sua influenza, sia che gli studi di scienze politiche rinviassero lo Junker prussiano all'onnipotenza statale di Hobbes e Spinoza, sta di fatto che si possono tracciare – senza pregiudizio – determinati paralleli tra la politica ecclesiastica di Bismarck e il Trattato teologico-politico di Spinoza; lo hanno fatto due storici, Marcks e Meinecke, oltre che l'esperto di diritto pubblico Rosin. In passato, io potei aggiungere (nel mio libriccino "Spinoza") che Bismarck – proprio nella celebre lettera di presentazione al suo suocero pietistico – rivela un'altra dipendenza da Spinoza, simile a quella concepita da Pierre Bayle: che lui non era in grado di pregare, in quanto l'onnipresente Iddio (qui sentito come panteistico), quando Bismarck pregava, in certo modo si rivolgeva pregando a se stesso.

In ogni modo, volendo definire Bismarck uno spinozista, si circoscrive meglio questa caratteristica al Bismarck del Kulturkampf; nello scrigno del suo cuore, il Cancelliere era uomo troppo autonomo per diventare un -ista o un -iano. Non era nemmeno un Ritschl-iano, e nemmeno, come si è affermato a causa di un'esternazione casuale, un Gichtel-iano. C'è da ridere. Pensare ad un Bismarck legato e giurato di questo filosofo malaticcio che, dopo la guerra dei Trent'anni, fu venerato come un angelo di Dio! Tutt'al più, Bismarck s'interessò per l'uomo che aveva influenzato l'ambiente della sua Johanna, che combatté il luteranesimo ortodosso, snobbando il rito eucaristico, e che, con la sua scoperta "Dio in noi", si accostò inconsciamente al panteismo. Di fronte ad ogni teosofia (tanto a quella vecchia e sincera, quanto a quella nuova, truffaldina), Bismarck si poneva così laicamente, come uno qualunque degli Junker prussiani, i quali mantengono la loro copiosa compartecipazione di libero pensiero e di alcool, soltanto tenendo lontane da alcool e libero pensiero le rispettive mogli e madri, sorelle e figlie.

Sennonché Bismarck non era uno Junker qualsiasi; nella sua qualità di uomo d'azione teneva al principio dell'aut-aut, che intanto aveva fatto scuola nella letteratura. Nelle ore del riposo, quando rifletteva sulla religione, era forse un cercatore di Dio; in quanto uomo di Stato, era un avversario della Chiesa e dei preti. "Teneva certo la religione per se stesso, ma soltanto per metterla da canto... Ha avuto la religione perché ogni tanto ne aveva bisogno, ma ne ha fatto quel che voleva." Ricavo queste frasi dal libro di Franz Overbeck, stimolante ad ogni pagina, "*Christentum und Kultur*", che Carl Albrecht Bernouilli ha edito dai manoscritti dell'autore (1819). Un buon europeo, di professione teologo, eppure non più cristiano per convinzione, vi discorre di Bismarck con libera

ammirazione: Bismarck è tra i grandi pagani dell'età moderna, verso la teologia ha avuto un rapporto per niente diverso da quello dei teologi (come da 1800 anni, da sempre) divenuti adoratori del potere; Bismarck non ha bisogno di cercare la sua grandezza nel mondo dei pensatori; con spregiatori degli uomini così radicali come Bismarck (e Goethe), la religione può decadere senz'altro a puro pretesto, a facciata ipocrita, per giudicare gli uomini uguali a infami canaglie, trattandoli di conseguenza. Il rapporto ambiguo di Bismarck verso il mondo della religione gli procacciò d'altronde la maggiore sconfitta: quella subìta nel Kulturkampf.

KULTURKAMPF – L'unico insuccesso politico del principe Bismarck fu in realtà il suo attacco alla Chiesa cattolica, il cosiddetto Kulturkampf, ovvero la lotta fra Stato e Chiesa; fu al tempo stesso l'unico caso in cui i liberi pensatori tedeschi – il Partito del Progresso – prestarono aiuto al cancelliere e in cui lui fece uso di tale sostegno. È noto che per questa puntata offensiva, che doveva finire così miseramente, Rudolf Virchow coniò (1873) la denominazione corrente di "Kulturkampf"; e fu così vanaglorioso di codesta coniazione, che di codesta paternità menò vanto ancora tre anni dopo: aveva impiegato l'espressione in un appello elettorale, con piena coscienza, per constatare che non si trattava d'una lotta confessionale, ma che esisteva una lotta più alta, riguardante la cultura nel suo complesso.

Bismarck stesso fece proprio quello slogan in uno dei suoi discorsi (15 aprile 1975), in uno dei tempi intermedi che trasgredivano tutte le regole della retorica: l'oratore precedente gli addossava la colpa del Kulturkampf: "che però, come lor signori ammetteranno, viene condotta a favore della cultura e contro la incultura." Lagarde, più affine al principe Bismarck che a Virchow, esercitò una tagliente critica linguistica alla formulazione: "Nessuno sa che cosa voglia dire veramente. Una lotta che è cultura? Una lotta, mediante la quale si acquista cultura? Una lotta per la cultura? Una lotta che si fa per mezzo della cultura? ... *Mixtura gommosa*, come quella che dà il medico inesperto quando non sa diagnosticare una malattia, eppure desidera far credere al malato che la guarigione è già avviata; in ogni modo, la cultura, agli occhi di coloro che parlano di Kulturkampf, è il valore massimo, quanto di più alto essi conoscano; ed è suprema al punto da includere in essa tutto quanto si possa immaginare, persino il patriottismo."

L'errore linguistico commesso con codesta parola, sia da Virchow sia da Bismarck (ma non da Lassalle, quando nel 1858 applicò il termine alla grande battaglia spirituale dell'umanità), consisteva nel fatto che qui contromisure poli-

tiche contro le conseguenze politiche del nuovo dogma dell'infallibilità vennero spacciate per esigenze della libertà di pensiero. Il principe Bismarck non fu del tutto sincero definendo la salvaguardia dell'impero protestante una lotta per la cultura, e il Partito del progresso fu ancora più disonesto nell'appoggiare le esternazioni dell'onnipotenza dello Stato, contro una singola Chiesa, nella speranza sempre delusa di poter conseguire la reale *separazione* fra Stato e Chiesa, tra Chiesa e Scuola. A conclusione della vertenza, ciò che con tutto lo scalpore ne venne fuori, e sopravvisse, fu il pagamento rateale d'una legislazione di stato civile: nascite, matrimoni e decessi dovevano essere registrati da funzionari statali, non più da funzionari ecclesiastici.

Usando espressioni sempre nuove, Bismarck rifiutò di toccare questioni teologiche rispetto a queste consultazioni: ogni dogma, oggetto di fede per milioni di persone, era sacro per lui. Si ponga mente alla differenza: quando il cattolicesimo era ancora l'unica Chiesa dell'Occidente cristiano, quando ogni insurrezione avversa all'infallibilità della Chiesa era ancora un'eresia teologica, allora ogni critica del cattolicesimo poteva essere registrata a vantaggio della liberazione dello spirito; persino la Riforma di Lutero poté essere riguardata in questo modo da politici miopi; ma ora, anche le liberaleggianti leggi di maggio erano solo mosse di scacchi in una interiore guerra di religione, e pur tuttavia segni di intolleranza.

Dagli innumerevoli scritti e discorsi che si occuparono del Kulturkampf, mi limito ad estrarre un solo libriccino, per amore dell'autore e perché i concetti vi sono esposti in maniera scientifica e limpida. Zeller, né filosofo né statista, ma con ragione famoso come grecista, autore d'una eccellente Storia della filosofia greca, polemista fin dalla giovinezza come liberale teologo protestante (come i suoi amici, gli ex hegeliani Strauss e F. C. Baur), si sentì obbligato a soccorrere in forma ufficiale il cancelliere del Reich nella sua azione di contrasto alla Chiesa cattolica.

Zeller sul Kulturkampf – Eduard Zeller (1814-1908) non aveva ancora sessant'anni quando, nel 1873, lanciò nella mischia del Kulturkampf le sue lezioni sul tema "Stato e Chiesa". Come è consuetudine, quando professori tedeschi trattano temi di attualità, Zeller si attenne rigorosamente alla linea tracciata dal governo; solo il suo enorme sapere e la sua prudenza nell'uso dei concetti distingueva il suo libro dalle contemporanee esternazioni dei giornalisti. Una selezione ci illuminerà sul modo in cui il protestantesimo liberale e il mondo intellettuale guardarono in quel tempo al Kulturkampf.

Si prendono le mosse da molto lontano: nell'antichità era possibile che Stato e

culti divini coincidessero identificandosi, ma codesta unità non si può ristabilire con nessun mezzo artificiale; il Cristianesimo vuole essere universale, ma non può più identificarsi in uno Stato, e lo Stato moderno a sua volta, avendo accolto la libertà di coscienza, non può immedesimarsi in una Chiesa. La piena unità di Stato e Chiesa fu ancora possibile, certo, anche nel cristianesimo, quando nella cosiddetta "teocrazia" Dio in persona – precisamente attraverso i suoi sacerdoti – esercitava l'egemonia sugli uomini. Già su questo punto si manifesta che Zeller non è interessato alla piena liberazione dello spirito; le pretese cattoliche vengono duramente respinte come illusione o impostura, le pretese protestanti relative al controllo almeno della vita religiosa vengono approvate a vantaggio di condizioni culturali inferiori. Anche la forma dell'unità, come si è venuta formando nella Chiesa protestante di Stato, non viene respinta in principio.

Così Zeller, quasi totalmente in sintonia con Bismarck e con l'imperatore Guglielmo, si pronuncia per una certa separazione fra Stato e Chiesa, in maniera tale, però, che la religione venga mantenuta per il popolo. Ma per quale parte del popolo? E quale religione? Proprio in questo libro ufficiale, Zeller non vuole ammettere, come fece Strauß suppergiù in quel periodo: che "noi" non siamo più cristiani, che "noi" per davvero non abbiamo più religione. Le cooperative religiose non devono essere trattate come associazioni private, come è certamente possibile negli Stati Uniti del Nord America; le Chiese vecchie e potenti dovranno avere più diritti delle piccole povere conventicole. (Si potrebbe ricondurre la dottrina di Zeller al melanconico detto proverbiale: i piccoli – impostori e fondatori di religione – vengono impiccati, quelli grandi si lasciano correre).

Il Professore e il Cancelliere – Le grandi Chiese potranno restare padrone nella propria casa, nell'ambito della dottrina ecclesiastica; possono anche modificare i loro dogmi, ma non senza limitazione: il dogma dell'immacolata Concezione non riguarda per niente lo Stato, l'infallibilità pontificia contraddice la ragione, niente di più e niente di meno, però rappresenta un pericolo per lo Stato. Zeller non ci dice, tuttavia, fino a che punto è lecito che lo Stato si spinga nella protezione da tale rischio. Altrettanto libera quanto nella dottrina clericale, una società religiosa riconosciuta lo è pure nelle istituzioni della sua liturgia, nell'organizzazione della sua costituzione e suprema gerarchia; non così libera come in passato una Chiesa (ma Zeller pensa soltanto a quella cattolica) dovrebbe essere nell'esercizio delle norme disciplinari d'una comunità religiosa, nell'irrogare punizioni per infrazioni religiose; in breve apprendiamo come lo Stato, a poco a poco, ha sottratto alla Chiesa interi gruppi di colpe in ordine

alle pene: blasfemia, spergiuro, bigamia, eccetera. Certo, Zeller non si addentra in un'analisi della questione se la criminalità di queste e di analoghe violazioni sussista anche rispetto alla ragion di Stato. E solo con estrema prudenza tocca la questione, ancora più complicata, se la posizione eccezionalmente privilegiata della nobiltà ecclesiastica, del ceto clericale, abbia o non abbia una sua legittimazione.

Zeller aguzza lo sguardo in ogni direzione (in maniera assai liberale) sui supposti bisogni della Chiesa protestante, però si fa radicale solo nella valutazione del Cattolicesimo. L'infallibilità è intollerabile per lo Stato perché il religioso, in forza di questo dogma, diventa uno schiavo, mentre lo Stato ha abolito la schiavitù, (logica conclusione da un'applicazione biblica di concetti); contro il mantenimento delle Facoltà di teologia, totalmente obsolete, tuttavia, Zeller non ha nulla da obiettare: i privilegiati funzionari ecclesiastici dovrebbero essere istruiti su come non si debba affidare una locomotiva ad un fuochista non collaudato (conclusione logica su falsa analogia).

Zeller si fa quindi assolutamente "ufficiale", dal momento che non vuole che si trattino anche gli Ordini religiosi come associazioni private, concedendo allo Stato stesso un diritto di sorveglianza sull'amministrazione del patrimonio di chiese e di fondazioni. Invariata resta la presuntuosa distinzione tra cattolicesimo e protestantesimo, come lo intende Zeller; il colossale patrimonio della Chiesa cattolica è stato non di rado accumulato in maniera palesemente fraudolenta, ma la Riforma (e adesso anche i Vecchi cattolici) hanno preteso a buon diritto parti di quel patrimonio. In maniera convincente viene poi difeso il diritto dello Stato moderno, cioè di togliere alla Chiesa la contabilità su nascite, matrimoni e decessi, nonché di assegnare a funzionari borghesi il compito di introdurre in particolare il matrimonio civile obbligatorio, e non facoltativo. Il professore esige lavoro pieno, là dove il Cancelliere ha aperto la strada senza esitazioni; dove il ministro ha prodotto solo un lavoro a metà, lì anche il professore è insicuro: nel sistema della scuola. Tant'è vero che non esige una separazione netta fra Scuola e Chiesa.

Naturalmente, Zeller sa benissimo che gli indubitabili meriti della Chiesa, per quanto riguarda l'istruzione scolastica, appartengono al passato, che la scienza moderna si è sviluppata quasi dappertutto in lotta con la Chiesa, che nemmeno i compiti della scuola elementare hanno qualcosa a che fare con la confessionalità, e che pertanto le scuole superiori, come quelle di primo grado, dovrebbero logicamente essere liberate da qualsiasi influenza clericale; tuttavia egli crede, come in un dogma, alla tesi che lo Stato debba conservare la religione per il popolo, conformandosi quindi alla vecchia tradizione di fare

impartire l'insegnamento della religione per opera di religiosi, da parte delle singole confessioni.

Nel mantenimento della Facoltà di Teologia vede una garanzia che codesti religiosi non saranno strumenti abulici d'una gerarchia ostile allo Stato. Nemmeno Zeller, dunque, avverte come menzogna inaccettabile il fatto che scuole universitarie – consacrate alla scienza immune da pregiudizi – riconoscano discipline antiquate, proteggendole col loro riconoscimento dalla loro estinzione naturale; con identiche ragioni si potrebbe perpetuare l'attività pseudoscientifica di qualsiasi superstizione, retribuendo ancora oggi, con finanze dello Stato, professori di astrologia e di alchimia; si potrebbe, insomma, rifornire di armi i nemici giurati della propria terra e del proprio spirito. Mantenere in piedi le Facoltà teologiche comprova dappertutto la falsità delle altre Facoltà, o quantomeno la loro dipendenza dalla politica, che scienza non è.[46]

Non altrettanto chiaramente, ma all'incirca in questa maniera, il mondo accademico protestante della Germania si pose rispetto al Kulturkampf, effettivamente anticlericale, e con esso il ceto medio, nella misura in cui era protestante e libertario. Abbiamo già constatato come si ponessero, indipendenti dalla politica di Bismarck, quegli studiosi che a Basilea si raccoglievano intorno all'ormai famoso storico Jakob Burckhardt, e che noi ora – con errata datazione – usiamo definire la cerchia di Nietzsche; il quale allora, difatti, non era ancora preso sul serio. A questo riguardo è assai notevole una lettera di Franz Overbeck (dell'1 novembre 1873); il teologo critico è indignato del modo in cui l'"orgoglio protestante" (così io intendo il suo parere) ha tollerato che la lotta per la libertà dello spirito fosse condotta coi mezzi grossolani della violenza. "Stato e Chiesa ci appaiono qui solo come due macine da mulino in mezzo alle quali gli individui umani vengono maciullati; eppure di loro soltanto si tratta". Era pur sempre un esempio del fatto che la Germania vittoriosa, finalmente unita, avrebbe potuto imparare qualcosa dalla cultura della piccola Svizzera.

Degli adoratori del potere faceva parte naturalmente, oltre ai teologi protestanti, anche l'esteso gruppo di ufficiali (non solo i signori della truppa) che avevano già dimostrato come intendessero il loro mestiere, ma che non pensavano molto al di là di questo; però anche la parte più eletta, ossia gli ufficiali dello Stato Maggiore, spesso forniti d'una basilare cultura scientifica, e fors'an-

46. Non mi stanco di deplorare l'ignominioso scandalo che le Università tollerino ancora nel loro interno la medioevale Facoltà di Teologia. Dopo la catastrofe del 1918, un'operazione radicale avrebbe potuto risanare tale situazione, allorché Konrad Harnisch divenne, per un periodo troppo breve, Ministro dell'istruzione in Prussia – e solo nel caso in cui gli abili politici cattolici non avessero preso il sopravvento sugli arrendevoli "democratici" e "socialdemocratici".

che filosofica. Potrei richiamarmi a conversazioni avute con singoli giovani signori, che solo pochi anni dopo testimoniarono la non cristianità di quegli interlocutori. Però non sarei autorizzato a fare dei nomi.

Moltke – Mi attengo pertanto alla tarda confessione del più noto di quegli ufficiali, del conte Hellmuth von Moltke (1800-1891), col titolo di Capo dello Stato maggiore, affinché il titolo di Generale in capo restasse a Bismarck, "supremo condottiero". Fintanto che visse, di lui si seppe soltanto, oltre ai suoi successi nelle guerre, che era un uomo politicamente conservatore e, come scrittore, un maestro della lingua. Tuttavia nel 1892, poco dopo la sua morte, venne pubblicato – dal suo lascito, redatto del resto in molteplici aggiunte – il suo testamento religioso, ovvero i suoi "*Trostgedanken*" //Pensieri consolatori//, in cui vorrebbe essere ancor sempre un cristiano, pur essendo un deista del genere di Lessing.

Il vecchio soldato attende la propria morte vicina, e si pone la domanda sull'immortalità dell'anima. Senza porsi sul terreno del catechismo. Non crede nella resurrezione della carne; solo qualcosa, ciò che è più divino nell'uomo, l'animo o la mente, dovrebbe sopravvivere all'anima, "posto che sia immortale". Ai suoi occhi, qui, la sopravvivenza dopo la morte si trasforma in un momento ludico della fantasia: tanto al novantenne Moltke quanto all'ottuagenario Goethe. E così, per la verità, la ragione (affidabile come la scienza della natura) cade in contraddizione con molte venerabili tradizioni; e recalcitra di fronte al miracolo, figlio prediletto della fede. (In un'altra versione: "La ragione si sente in perfetto sintonia con la morale; nel dubbio, tuttavia, volge lo sguardo al dogma.")

E l'amore per la pace del grande stratega, la sua condanna delle vecchie guerre di religione (ma non anche delle recenti guerre nazionalistiche) traspare con pieno agnosticismo dalle seguenti frasi della redazione definitiva: "Ci si può intendere su tutto, ma non sulle cose a cui l'umano potere concettuale non arriva, e proprio su tali concetti si è combattuto per diciotto secoli, si è devastato il mondo, a partire dalla persecuzione degli Ariani, combattendo guerre trentennali, per giungere ai roghi dell'Inquisizione; e qual è la fine di tutte questi conflitti? La stessa discordia delle opinioni che esisteva già prima". In definitiva: l'educatore degli alti ufficiali tedeschi era, in questioni del genere, troppo tollerante, troppo rassegnato, troppo scettico, per approvare la risolutezza del Kulturkampf bismarckiano.

Roma – La Chiesa cattolica stessa, con la sua astuzia ereditaria, si comportò

allo stesso modo con cui aveva operato nel molto più minaccioso pericolo della Riforma; si piegò e sottomise allo scatenarsi della bufera, per raccogliere tutte le sue forze in seguito, in vista d'una nuova riscossa. Il futuro deciderà se il nuovo consolidamento della Chiesa papista, grazie al giuramento degli antimodernisti, durerà altrettanti decenni come, in passato, durò per secoli il rafforzamento seguito al Concilio di Trento e alla Controriforma. Tra protestantesimo e scienza c'è almeno un'apparente conciliazione, sul fondamento d'una ricerca che si presume libera; ma Roma, ancora oggi, vorrebbe più di tutto eliminare chiunque si discosti – in qualunque punto del sapere o del credere – dalle dottrine del "santo" Tommaso (vissuto 700 anni prima).

Anche in questo, la Chiesa cattolica è rimasta fedele a se stessa, medioevale nella sostanza, condannando il cosiddetto Modernismo come una dottrina estetica. In realtà, il modernismo è un movimento profondamente religioso, sorto all'interno della cerchia dei teologi cattolici di formazione scientifica: una riforma arrivata troppo tardi, che non ha mai avuto il popolo dietro di sé, né in America né in Francia, né in Italia né in Germania. Unicamente perché l'ultimo papa ha posto all'Indice gli scrittori di questa tendenza in quanto atei in embrione e in potenza, non posso non occuparmi di questa vicenda. Sia pure controvoglia.

Modernismo – Naturalmente, anche i modernisti affermano di volere ripristinare l'autentico insegnamento di Cristo a fronte della romana Chiesa oltremontana, i cui falsi dogmi e il cui illegittimo potere furono per la prima volta fondati da Gregorio VII e perfezionati col dogma dell'infallibilità. I teologi modernisti avversano i nuovi dogmi e le pretese di Roma, hanno mutuato dalla teologia protestante certi metodi storico-critici, ma – nei confronti con l' ultramontanismo – non sono stati in grado di istituire, appunto per mancanza di seguaci, una sia pur piccola Chiesa autonoma.

Per noi, il Modernismo è condannato a restare una mezza misura; esso crede di esercitare critica scientifica quando ritiene infondati l'infallibilità del papa e altri nuovi dogmi; ma, per il resto, si spaventa perfino davanti alla Storia dei dogmi di Harnack; ritiene se stesso moderno perché dichiara antiquata – nel XX secolo – la metafisica del santo Tommaso e vorrebbe conciliare la fede cattolica con Kant e Helmholtz. Come se fede e scienza si potessero mai unificare.

Come persone private, gli esponenti del Modernismo sono amabili apparizioni, sebbene, con le loro concezioni vagamente ereticali, avessero osato farsi conoscere solo quando, con l'elezione a papa di Leone XIII [1878], sembrò profilarsi di nuovo un'èra liberale per la Chiesa. Certo è che questa speranza fu un

errore; i papi nuovi vengono salutati con lo stesso incrollabile ottimismo dei nuovi monarchi; sul piano scientifico, Leone XIII fu certo più colto del suo predecessore, ma la sua cultura era scolastica. E fu pure lui moderno, un amante delle belle lettere forse, in quanto si limitò a pronunciare una disapprovazione, mentre il suo predecessore e il suo successore (retrogrado anche linguisticamente) scagliavano anatemi. L'intenzione e la ripercussione delle loro posizioni furono tuttavia identiche. L'americano Hecker, i tedeschi Schell, Joseph Müller, Albert Ehrhard, Joseph Schnitzer, il francese Loisy, il laico italiano Fogazzaro[47] il cardinale inglese Newman, l'irlandese Tyrrell, e chiunque derogasse anche solo minimamente, in qualche piccolezza, dai comandamenti romani, venne destituito, deprivato dell'incarico e del pane, o perseguitato in ogni modo.

Ma la più grande e, a mio avviso, più coraggiosa azione contro il movimento – che solo nei primi anni del Novecento ebbe da amici e nemici la denominazione globale di Modernismo – fu azzardata solo da Pio X. Nel 1907 il Modernismo venne condannato nella dottrina, e nel 1910 si pretese da tutti i religiosi e teologi cattolici il giuramento a favore di Roma: il giuramento contro il Modernismo. Se è vero ciò che Schnitzer sostiene, cioè che lo spirito del Modernismo continua a vivere clandestinamente in tutte le Facoltà di teologia, in molti conventi, nelle cattedre e nelle redazioni, allora per il mondo scientifico cattolico è tanto più vergognoso che questo giuramento non fosse rifiutato quasi in nessun luogo; la faccenda non appare migliore per il fatto che la formula del giuramento fosse stata colà escogitata con gesuitica arte ermeneutica, e che la menzogna sia venuta in soccorso ad una *reservatio mentalis*.

Ma Schnitzer teologo può aver ragione in questo: la consequenziale ripulsa di cultura e scienza condurrà ad una devastazione della Chiesa papista, a constatare che essa è ripiombata nel paganesimo (già Goethe usò questa parola nei confronti col cattolicesimo italiano), e che è tramontata per sempre l'egemonia della Chiesa in Occidente. Un saggio apparso negli "Historisch politische Blätter", nel 1910, avanza ormai la disperatissima proposta che la Chiesa cattolica non esaurisca inutilmente le sue forze per le nazioni acculturate (che si trovano ormai nella parabola discendente), ma preferisca dedicarsi ai popoli meno spremuti, ai quali si prospetta forse il predominio sull'Europa. Se il Modernismo fosse una potenza, avrebbe potuto trarre vantaggio da questo inaudito tradimento del mondo della cultura. Con una speculazione sul

47. Più che un modernista non è neppure Antonio Fogazzaro, (1842-1911), il celebrato autore de "Il Santo"; dove c'è misticismo cattolico, suppergiù come nel "Zauberer von Rom" di Gutzkow; ma non c'è nessuna traccia di mistica senza Dio.

"*Untergang des Abendlandes*" //Tramonto dell'Occidente//, Joseph Schnitzer morì forse per effetto dei tormenti, ma sicuramente sotto i tormenti che gli procurò il giuramento estorto dalle autorità cattoliche.

La lotta che in America, in Francia, ma specialmente in Italia, venne condotta da parte dei modernisti più coraggiosamente che in Germania, ebbe termine – solo dopo la morte di Bismarck – con un'appariscente vittoria della Chiesa di Roma; certo, volendo considerare il tutto come una prova di forza, c'è da riflettere sul fatto che Roma, in precedenza, aveva avuto il potere di punire col rogo quelle dottrine da essa giudicate ateistiche, mentre ora si dovette accontentare di pretendere e incassare giuramenti o abbandoni.

Ma un altro aspetto va tenuto presente. Gli uomini delle Facoltà "laiche" erano unanimi nella convinzione che un teologo, che prestava un giuramento vincolante, fissando l'obiettivo della sua ricerca sui princìpi d'un libro da tempo antiquato, non faceva più parte della *universitas literarum*, e non contava più nel mondo della scienza. Contava così poco, a mio avviso, alla pari d'un medico che volesse legarsi con un giuramento, non volendo più applicare altra terapia se non la guarigione da implorare con le preghiere, così poco come un giurista che volesse ancora portare a giudizio i processi mediante l'ordalia (il medioevale giudizio di Dio), così poco come un professore o docente universitario cui fosse consentito di servirsi ancora della lingua latina per le sue lezioni.

E propriamente le cose sono ancora peggiori nella filosofia, qualora tornasse ad essere incardinata sul giuramento alla Scolastica di stampo tomistico. Eppure i nostri professori delle Facoltà "temporali", vale a dire delle Facoltà nettamente scientifiche, non trovarono, neppure in occasione del giuramento antimodernista, il coraggio di effettuare, o di esigere, la loro separazione dalla Facoltà di teologia. Nessuna meraviglia, quindi, per il profondo scadimento del prestigio degli intellettuali tedeschi, specialmente tra gli esponenti del "proletariato" diventato conscio del suo potere, per il prestigio dei ricercatori, che avevano imparato a risolvere magistralmente i piccoli problemi della rispettiva disciplina, che però si piegarono, in tutti i problemi di fondo, all'imposizione d'imperio da parte di ministri e sacerdoti, di nuovo felicemente confederati.

Ho avviato la rappresentazione del rapporto in cui si trova l'età bismarckiana con la liberazione dello spirito, con l'avvento dei nuovi pessimisti, del metafisico Hartmann e del dialettico naturalista Bahnsen. Ora, non è solo per il bisogno estetico di completare quella cornice che io termino la mia esposizione col ricordo di due autori viventi, rappresentanti – più di quanto si potrebbe credere – di questa epoca: l'irrequieto Dühring e il teologo Harnack. Bismarck fu così forte perché era solo, totalmente concentrato su se stesso; *sine lege, rege et grege.*

Educò tuttavia i suoi contemporanei alla mancanza di autonomia, all'abitudine di cercare appoggio in un partito, in una setta; e in ciò sono spaventosamente simili questi uomini, per altri versi tanto dissimili. Dühring, nient'affatto pessimista di sua natura, solo amareggiato dalle sue piccole vicissitudini, cercò e trovò rifugio presso conventicole, cui era di gran lunga superiore, conquistandosi alla fine una "comunità" che da lui assunse il nome; ma non seppe accostarsi neanche lontanamente, quanto a prestazioni scientifiche, a Helmholtz, il neokantiano nominalistico, del quale era caduto vittima (non senza propria colpa).

Harnack non si procacciò una comunità tutta per sé; però si associò ad una "corrente"; come carattere, non fu così simpatico come Reimarus, Feuerbach e Strauß; come studioso fu uno che – nel comparto della *storia religiosa* – lasciò tutto alle sue spalle; rimase comunque, in quanto assertore, uomo di parte, fiancheggiatore e partigiano della "corrente". Non meritò gli smodati attacchi del suo rivale Overbeck; certamente non nella sua qualità di ricercatore.

Ma forse entrambi, Dühring e Harnack, si stagliano giganteggiando nella temperie culturale della nuova epoca – l'età Guglielmina, età del teatro – il cui modello, molto prima di Guglielmo II, era stato Richard Wagner: secondo il giudizio di Nietzsche, l'attore protagonista, o per meglio dire l'inimitabile regista di se stesso. Con i loro esordi scientifici, tuttavia, Dühring e Harnack sono radicati profondamente nell'epoca semimaterialistica e nella Realpolitik di Bismarck.

Dühring – Eugen Dühring (1833-1921), che tra i dotti della corporazione ha moltissimi nemici, mentre tra i mediocri eruditi inappagati ha entusiastici seguaci, sarebbe un buon modello per la tesi ateistica secondo cui non è portato a fare l'eroe d'una tragedia colui che, con tutte le proprietà eroiche, è per giunta una persona sgradevole. Il destino della sua vita (pur prescindendo dalla sua cecità) avrebbe dovuto procacciargli la cordiale partecipazione di tutti gli uomini liberi, in quanto aveva sofferto realmente per i suoi convincimenti; però la forma, in cui portò avanti la sua battaglia, fu sgradevole, e il sacrificio che dovette sopportare fu, in ultima analisi, solamente l'attività accademica, a cui uno Schopenhauer rinunziò con un atteggiamento più signorile (per non parlare affatto del fierissimo rifiuto di ogni nomina opposto da Spinoza). Con rilevante danno per i suoi libri, Dühring amalgama i suoi giudizi con i suoi interessi personali, si fa sempre più chiassoso, ma non nel modo sano di Lutero, rendendo così difficile anche ai disinteressati di rendergli giustizia. In più, nella sua visione del mondo, non si eleva al di sopra di Comte; nella sua religiosa

libertà di pensiero non va oltre Feuerbach, sebbene si fosse liberato dalle ultime fantasticherie di Comte, e benché superasse di molto nelle conoscenze l'hegeliano Feuerbach. A questo punto, pertanto, non è lecito ignorarlo, dal momento che ha dato vita ad una comunità, riuscendo quindi ad influenzare la tendenza dell'epoca.

La sua posizione sulle questioni religiose è in sostanza materialistica e quasi assolutamente ateistica, nonostante che, per sua abitudine, egli ami coprire di insulti gli atei, che non gli vanno a genio. Con coraggio non accademico, Dühring ha testimoniato la sua professione di fede specialmente in due scritti. Il primo reca il titolo "*Der Wert des Lebens, eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung*" //Il valore della vita, una meditazione razionale nel senso d'una concezione eroica della vita//; apparve per la prima volta nel 1865, quindi poco dopo la sua abilitazione, ma dieci anni prima dell'iniqua cacciata dalla cattedra; io la cito in base alla quarta edizione migliorata del 1891. Avendo io già contestato altrove la vacuità contenutistica dei programmi "senso della vita" e "valore della vita", non sento qui il dovere di intrattenermi oltre su una critica di tali concetti.

Già il pensiero basilare, che conosce soltanto una vita immanente, affermandola gioiosamente, e respingendo positivisticamente tutti i sogni oltremondani, contrappone ostilmente il libro all'essenza del Cristianesimo; ma il merito di Dühring non consiste nel pensiero guida, espresso prima di lui sovente e spesso in forma più incisiva, bensì in moltissime eccellenti riflessioni sull'età contemporanea. Non a torto, eppure di nuovo ambiguamente, alla vittoria del Cristianesimo viene affibbiata la responsabilità della diffusione di concezioni del mondo ostili alla vita; altrettanto giustamente (e altrettanto ambiguamente), viene rappresentato il pessimismo e l'esaltazione del nulla di Schopenhauer come l'ultima regressione romantica nella fede cristiana nell'aldilà, come un sintomo di ipocrisia reazionaria negli strati colti della società. E va da sé che in ogni occasione, in quelle opportune e in quelle inopportune, si cavalca la passione dell'odio antiebraico. Una collera monotona, sproporzionata, si riversa su Richard Wagner, dilagando contro il "ripugnante" Schleiermacher, contro i fratelli Grimm, i "tedescomani" (che egli vorrebbe tanto mettere alla gogna come ebrei o simpatizzanti, se fosse possibile), contro Darwin e contro lo spiritismo, contro Heinrich Heine e contro la corruzione pubblica.

Dühring predica una generale gioia del vivere, mentre cerca di avvelenare tutti i fenomeni vitali del presente; predica insomma (come dopo di lui Lorm, con umorismo un po' più vivace), un ottimismo privo di fondamento. Oltre a ciò, tuttavia, non è lecito ignorare il fatto che Dühring ha bene caratterizzato la

mistica insincera, il neoromanticismo ipocrita, predominante in tutta Europa specialmente dopo la Realpolitik di Bismarck, riconducendolo giustamente al terrore (che seguitava a ripercuotersi senza tregua) verso la grande Rivoluzione francese. E non poteva mancare, in questo contesto, un attacco contro i professori universitari che, in modo davvero indegno, s'inchinano servilmente davanti alle pretese teologiche dello Stato e della Chiesa.

Nel secondo capitolo, Dühring difende con decisione il materialismo, in principio con una certa finezza, non come Weltanschauung suprema, ma unicamente come nadir, opposto allo zenit d'una elevata considerazione della vita. La corporazione dei filosofi e dei teologi ha gettato discredito sul materialismo dopo che l'incolpazione di ateismo non riusciva più a far presa; si è troppo spesso denunciato il più esangue liberalismo religioso – come il panteismo – in quanto ateismo, perché il pubblico, che in vari modi indulgeva a tali opinioni, non dovesse diventare per forza diffidente.

Oggi, per la verità, nel mondo intellettuale si può ancora distinguere tra materialisti da un lato, smerciatori "filosofastrici" di "dogmi religiosi statalmente orientati" da un lato, e metafisicamente annacquati, dall'altro. (Dühring non presagisce ancora che il materialismo è una visione del mondo altrettanto dogmatica quanto qualsiasi altra concezione teologica). Nell'esaltazione del materialismo (una volta vanta il proprio atteggiamento "altamente ideale" come in una réclame di sigari), Dühring dimentica che dapprincipio intendeva farlo valere solo come punto di partenza, come fondamento su cui si doveva erigere l'edificio d'una nuova concezione del mondo; gli sta a cuore infatti, come a quasi tutte le menti negatrici, di proporre alla sua comunità qualcosa di positivo.

A ragione, rispetto al positivismo materialista, Dühring afferma di annientare gli spettri di un'anima materiale e della sua immortalità, e di eliminare in ogni forma la fede in qualcosa che sia al di là della realtà percepibile, in una divinità antropomorfa. E si scaglia con veemenza contro l'ultimo tentativo di sublimare la fede in Dio nel panteismo. "In questa immaginazione si nasconde non solo una massa di torbida confusione, ma anche l'errore principale: che le proprietà del Dio, ogni volta in questione, vengono trasferite sulla natura o sul mondo, per cui le cose vengono mostrate nella falsa luce di qualsivoglia deificazione. Esistono tanti panteismi quanti sono i teismi... Il panteismo è l'ultima stazione nell'universale decadenza della credenza in dio e negli dèi." (p. 50)

Anche la fede in Dio puramente emotiva, sentimentale – detto il "Gemütstheismus", cioè a dire teismo dell'animo – dovrà essere abbandonata, giacché lascia insoddisfatti tanto la mente quanto il cuore. Questa liberazione sarebbe del tutto inedita, avendo somiglianza solo superficiale col materialismo del-

l'antichità. (Segue un indegno attacco contro lo storiografo del materialismo, che viene definito "un professore universitario piuttosto incapace, ma arrivista e filogiudaico). Anche la morale viene motivata col materialismo meglio che con lo spiritualismo; la formazione dei costumi è proceduta prima e a fianco delle religioni, ed il fatto che le due istituzioni siano cresciute insieme ha solo nuociuto alla pura umanità. "Perciò la religiosità non costituisce la minima garanzia della moralità, ma al contrario una proprietà che, ove si congiunga con l'iniquità e col delitto, rende tanto più inaffidabili le relazioni umane." (p. 61) Esempio: il Talmud ebraico.

SUICIDIO – Una dimostrazione abbastanza spassionata della sua indipendenza da pregiudizi religiosi, oltre che riprova d'una "eroica concezione della vita", Dühring la offre nella sua rappresentazione della morte quale necessaria istituzione della natura, e specialmente nelle sue riflessioni riguardanti il suicidio. E giudica la morte volontaria *in abstracto*, prima di conoscerne le circostanze più dettagliate, come nient'affatto morali; solo chi conoscesse la reale situazione psichica del suicida potrebbe pronunciare riconoscenza o disapprovazione per quel gesto. In se stessa, la morte volontaria può essere espressione sia di un animo grande, sia d'un sentire ordinario. Solo dalla teologia il gesto è stato trasformato in peccato; nella catena della necessità, il suicidio è inserito alla stessa stregua della morte per malattia; "la differenza sta solo nel fatto che nel primo caso lo strappo spacca prima l'animo, e pertanto la forza d'animo, mentre nell'altro caso le funzioni organiche sono attaccate direttamente, e perciò non devono aspettare la mano annientatrice" (p. 187)

Nel decimo e ultimo capitolo, Dühring pensa finalmente a realizzare il suo programma positivo e a produrre, al posto della religione abolita, un "surrogato" per tramite di cose più perfette. La parola surrogato è da lui adoperata ancora in maniera ingenua, inoffensiva; solo con l'ultima guerra [Prima Guerra mondiale, N.d.T.], e con gli usurai doppiamente criminali, il termine è diventato beffardo, derisorio. Anche stavolta Dühring inizia con una invettiva, rivolta contro David Friedrich Strauß, il quale avrebbe raggirato il pubblico con le sue maligne perfidie. Il libro sulla fede antica e nuova, che almeno come confessione era libero e bello, lui lo trova disgustoso, giudicando "altamente bizzarro" il surrogato estetico della religione. Non immotivata, in esso, è solo l'accusa che Strauß avesse scritto unicamente per le persone colte, senza curarsi del popolo.

Il sociologo Dühring, avendo formulato le sue critiche di economia politica, di filosofia e di meccanica, ancora in qualità di pensatore autonomo per pensatori autonomi, crede di doversi rivolgere, coi suoi scritti intesi a migliorare

il mondo, alla grande massa degli incolti. Sennonché, nel succitato "Wert des Lebens", egli ha espresso soltanto la negazione, la propria libertà da ogni religione positiva, anzi da ogni tipo di religione, esponendo solo in seguito, in un libro apposito, quanto aveva da offrire di nuovo e di positivo. Nella quarta edizione dell'opera, Dühring corregge di nuovo il libro positivo; ciò che intendeva porre al posto della religione, non aveva niente di comune con la fede religiosa. "Io non sostengo nessuna nuova creazione religiosa, bensì un atteggiamento dello spirito che dovrebbe formarsi liberamente in ognuno sulla base dell'apprendimento e della propria esperienza...." (p. 287) Tuttavia, contrariamente a questa tarda modestia, intitolò il libro positivista "*Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Abstreifung alles Asiatismus*" //La sostituzione della religione col più perfetto e l'abbandono di ogni asianesimo//.

Il libro apparve la prima volta nel 1882, e successivamente nel 1896. Dalla prima all'ultima parola si ricava l'impressione che l'esacerbato autore miri bensì alla libertà dello spirito, ma che, al centro del suo pensiero, regni meno voglia di conoscenza che odio meschino per gli Ebrei; e combatte quindi non tanto il concetto di Dio quanto, piuttosto, il vecchio Dio degli Ebrei. Anche il Cristianesimo – che Dühring chiama sempre "gesuismo" – è odiato in quanto religione ebraica; ciò che del cristianesimo lascia valere in qualche modo, lo intende e definisce come "cristico" anziché "cristiano"; e sarebbe il nuovo che i popoli germanici hanno aggiunto al gesuismo.

In sostanza, Dühring reclama non libertà *nella* religione, bensì libertà *dalla* religione. I migliori critici del cristianesimo vengono di nuovo oltraggiati in trista maniera; le opere di Strauß e Renan sarebbero stati "raffazzonamenti di (?) e per ebrei". Anche il gesuismo originario, apostolico, non ha servito a nulla, essendo stato comunismo malizioso. Il meglio, ciò che i Greci vi aggiunsero, fu tutto quanto è razionale. Le Crociate furono guerre di un asiatismo/asianesimo armato contro l'altro. Dante e Milton sono oggetto di scherno; un po' anche Newton, in quanto era credente cristiano. "Gli Inglesi sono da considerare Germani solo in modo assai limitato." Spinoza non è immune da ingordigia (!) ebraica e da libidine (!) sensuale. Lessing è un superstizioso mezzosangue ebraico, Voltaire vola molto più alto. Cercherò, in quanto segue, di non menzionare (non sempre, perché non è possibile) l'odio antiebraico di Dühring; altrimenti il quadro ne verrebbe troppo offuscato.

Ambiguità – Ciò che deve scomparire è il gesuismo essenzialmente ebraico, insieme col nome cristiano; ad essi dovranno subentrare liberalismo e individualizzazione, senso di giustizia e fedeltà dei Germani, che lasciano a desiderare

soltanto riguardo al raziocinio. Né scienza né arte possono abrogare la vecchia superstizione, e nemmeno possono offrire allo spirito una nuova visione del mondo. Anche Richard Wagner, con la sua derisione, ha offerto solo un surrogato. Dühring propone dunque il "più perfetto", che non vuole essere religione. Il libero sentimento nella religione non sopporta tutte le forme della fede, delle quali la fede di Maometto è ancora la migliore, ma soltanto una, in cui tra dèi e uomini vengono presentate libere e nobili relazioni.

L'uomo deve rendere conto soltanto a se medesimo; per dirla con più cautela: il mondo dell'uomo. Il fondamento dell'esistenza è buono. I pessimisti sono uomini cattivi. La nuova fede dev'essere tedesca, ma non cristiana, come è stata la fede tedesca dei romantici. Dühring, però, si fa inopinatamente tollerante. "Questo Dio non è così limitato da voler portare caratteri unicamente tedeschi, o addirittura germanici". Antropomorfico, comunque, Dio rimane sempre. La garanzia del sentimento dei popoli moderni esige una visione del mondo ottimistica e un Dio giusto. Ma i popoli moderni faranno di più; "essi produrranno un atteggiamento e una condotta spirituale la cui forza è molto superiore a tutto ciò che fin qui si è chiamato religione". Con una certa rudezza, che solo da lontano e malamente ricorda l'orgoglioso allontanamento di Nietzsche dai suoi stessi seguaci, Dühring si scaglia contro gli altri maniaci del tedescume, ipocriti falsari dell'indole tedesca e faccendieri politici che, visti da vicino, altro non sono che sangue ebraico.

Finalmente, Dühring si decide alla presentazione critica dei concetti principali. La fede nell'immortalità è lo smarrimento d'un egoismo, non ingiustificato in sé, la cui causa determinante è la vanagloria; la superstizione estrema è rappresentata dalla visione degli spiriti propria degli spiritisti. L'immaginazione d'un Dio sarebbe, come ancora nei monisti ("i quali si atteggiano, cosa disgustosa, in modi ateistici"), un effetto della decadenza ebraica. La religione ha ricevuto il suo carattere morale dall'uomo, e non viceversa. Per il fondamento di ogni essere la parola "Dio" è preoccupante, in quanto è cresciuta e intrecciata troppo intimamente con la superstizione. Ma anche da concetti come "anima" o "spirito" occorre mettere in guardia; "natura" è parola femminile nelle lingue, quindi non può alludere a superiore perfezione. Per oggetti indistinti, Dühring trova solo definizioni astratte. Con questa debolezza, non fa meraviglia che diventi offensivo contro il nominalismo vecchio come per quello recente, senza comprendere il concetto della critica linguistica; anche nella citazione di Giordano Bruno egli si concede una chiosa maligna (p. 181), visto che conosce palesemente solo il titolo ingannevole dell'opera.

Nella ricerca d'un nuovo culto, cade in verbosità ancora più fatue. "Il sapere,

di cui si tratta nel surrogato del culto, non è generalmente scienza, bensì una scienza per il cui tramite si ricostituisce la fiducia nell'ordinamento del mondo e dell'esistenza, nonché il senso per la giustizia percepibile nell'ordine della natura." (p. 191). Questa scienza eletta non sarà per caso la vecchia teologia? O magari la teologia morale? Dühring sembra non accorgersene, dal momento che giunge a confezionare una frase come questa: "Ai martiri per il cristianesimo seguirono molti altri più importanti *contro* il cristianesimo."

Così, in Dühring, noi abbiamo un ateista eccentrico, che predica – e propaganda concretamente – "antireligione", con parole religiosamente colorite. Ti passa la voglia di ridere, con la rabbia che ti prende quando, nel suo capitolo conclusivo, dopo un furibondo accesso di collera contro gli antisemiti di mestiere, i "Daitschisten", contro l'antisemita Bismarck (questa "figuretta"), contro il "folle" Gobineau, lui esalta la propria antireligione positiva e negativa, senza dirci in che cosa essa consista. Il suo libro, quasi sempre repellente nella forma, non è in grado di chiarire nel contenuto nessuno dei concetti determinanti.

L'uomo che, in passato, era stato un critico acuto di concetti matematici e meccanici, naufraga completamente sul campo della teologia. Nel suo timore di essere annoverato tra le menti negative, Duhring discorre di idee confuse, dove sarebbe opportuna la pura negazione. Difende l'ottimismo, crede in una giustizia predominante, al fattore "morale nel fondo delle cose", crede in valori assoluti, e assicura la propria fede (per lui particolarmente onorevole), con modi di dire così vieti e stantii, al punto che – muovendo dall'imprecante predicatore dell'antireligione – non sarebbe difficile ripristinare il deismo cristiano del Settecento, con tutta la sua morale e il suo filantropico "abbraccio a milioni di esseri umani". [Riecheggia il refrain dell'Inno alla gioia di Schiller, musicato nella Nona Sinfonia di Beethoven, N.d.T.] Escludendone, naturalmente, gli Ebrei. La sua malvagità è ancora più forte della sua brama di conoscenza; sull'isola di Robinson ritorcerebbe la propria cattiveria contro se stesso, come uno scorpione ferito.

Harnack – Quasi agli antipodi di Dühring ci appare, a prima vista, l'affabile teologo Adolf Harnack (nato il 1851) [vissuto fino al 1930, N.d.T.], vanto riconosciuto del mondo culturale, sovraccarico di onori: il più recente cavaliere e salvatore della religione cristiana. Eppure, come Dühring, Harnack è il figlio di un'epoca non indipendente che da Bismarck aveva imparato molto, tranne una sola cosa: che l'uomo più forte deve starsene in solitudine, se vuole dare il meglio di sé. Come il nemico del popolo di Ibsen. E come, già prima, il Guglielmo Tell di Schiller. Harnack e Dühring hanno creduto entrambi, sin-

ceramente, di aver creato prima la comunità a capo della quale si ponevano; entrambi si sbagliavano, dato che i seguaci (non così numerosi come sembrava) confluivano da loro provenendo da partiti esistenti da tempo: intorno a Dühring si aggregarono gli eternamente scontenti, nella cerchia di Harnack, di contro, furono gli eternamente contenti.

Discepoli infedeli di Hegel furono gli uomini che cercarono di porre, al posto del cristianesimo vivente, una *storia* del Cristianesimo: storia della religione e comparatistica religiosa al posto della religione. L'epoca tra le due cruente messinscene rivoluzionarie, del 1830 e del 1848, appare ricolma di siffatta critica storica, che agì in modi distruttivi sulla fede cristiana e sulla fede in Dio. La reiterata reazione politica, iniziata nel 1849 e rimasta potente – nelle scienze dello spirito – fino ad oggi, a dispetto del Kulturkampf del 1872, e malgrado la rivoluzione mondiale del 1918, ebbene, la reazione non ha fatto ammutolire la minuta ricerca storica, ma ha tuttavia posto fine alla sua tendenza distruttiva. La storia della religione è stata portata avanti con sorprendente acume e apparente libertà; ma l'intenzione, ora, è stata quella di abbandonare le fortificazioni esteriori della religione cristiana, allo scopo di salvare la stessa fortezza minacciata. Un tentativo disperato di scienziati intenzionati a conservare nel rango di scienza la teologia spodestata.

Sarebbe ingiusto e antistorico dichiarare ipocriti questi cavallereschi aspiranti alla mano d'una Dulcinea. Consapevolmente o inconsapevolmente, ipocriti fiancheggiatori d'un movimento ebbro di vittoria ce ne sono stati sempre; ma i teologi liberali (tra i quali io ora ne nomino soltanto uno, Harnack) suscitano assolutamente la sensazione di essere persuasi essi stessi di ciò: che l'umanità dovrebbe necessariamente cadere a pezzi senza il Cristianesimo e senza la fede in Dio, e che Dio e Gesù Cristo debbano assolutamente essere salvaguardati per il bene dell'umanità.

Nessuna soggezione mi potrebbe trattenere dal deridere Harnack e altri arcicristiani per il loro peccati linguistici; solo che non posso ridere davvero, senza scrupoli, in quanto credo di percepire l'elemento tragico nella vita intellettuale di questi uomini. Il martire è sempre tragico, sia che si sacrifichi per una dottrina dell'avvenire, sia che lo faccia per una del passato. Ritengo tuttavia mio dovere accennare almeno ad alcuni peccati concettuali di questi martiri tardivi. Dubitare della sincerità di Harnack, della sua lealtà nei princìpi, potrebbe farlo solo una persona più maligna di quanto io speri di essere; il fatto che Harnack, uno dei molti prediletti da Guglielmo II, non andasse a volte troppo per il sottile, mi sembra una circostanza irrilevante, marginale, in tutta la terribile recente storia della Germania.

Nella sua qualità di studioso, Harnack supera tutti i suoi predecessori in spregiudicatezza e sincerità. Chi ha letto con gratitudine il suo celebratissimo "*Lehrbuch der Dogmengeschichte*" //Manuale di storia dei dogmi// (più volte edito dal 1886), non può non concludere che l'autore abbia collocato definitivamente, al posto della religione, una pragmatica e assai terrena *storia religiosa*; la scienza storica è qui talmente rigorosa, che nemmeno si azzarda di enunciare il noto luogo comune secondo cui, per il bene del popolo, sarebbe sempre necessario mantenere in vita il Cristianesimo. E le altre opere storiche di Harnack, tanto numerose quanto fondamentali, approfondiscono ulteriormente questa impressione. Sennonché uno scritto divulgativo dell'autore, "*Das Wesen des Christentums*" //L'essenza del Cristianesimo//, diffuso dal 1900 in molte ristampe, riscopre la via per un certo positivismo giudaico-cristiano.

La storia della religione ebraica viene definita la storia religiosa dell'umanità, come se non fosse esistito un Buddismo, come se non ci fosse stato mai un Islamismo. Harnack promette, addirittura, di esaminare nuovamente il certificato di morte, (falsamente emesso) del cristianesimo. Ovviamente Harnack non contraddice troppo i risultati delle sue ricerche, per cui non siamo tenuti, ad ogni pagina, ad imparare da lui, nemmeno là dove – nella sua "Vita di Gesù" – si rivolta contro le negazioni di Strauß. La personalità di Gesù, che non può essere un mito puro e semplice, ne esce bella e convincente, per quanto paradossale possa essere l'insegnamento del Messia, che non è ancora una fede. L'evoluzione cattolica, definita un prodotto della disperazione, viene criticata aspramente: il Vangelo non sarebbe un messaggio di negazione del mondo, bensì di abnegazione, di rinnegamento di sé; ma anche la predicazione della povertà – il socialismo – non è la religione originaria di Cristo, anche se verrà il tempo "in cui non si sopporteranno curatori d'anime ben pasciuti più di quanto si sopportino sacerdoti egemoni".

Harnack è ancora teologico, al punto tale da parlare di Gesù più spesso che del "Signore", e tuttavia in molti passi è abbastanza libero da raffigurare il figlio di Dio come persona che sbaglia, sia pure in maniera non esplicita. Non c'è bisogno di avvertire che Harnack presenta in maniera magistrale la nascita d'una cristologia e la credenza dell'epoca degli apostoli, che non era ancora dogmatica. Che i primi cristiani, nella loro attesa d'un rapido ritorno del Salvatore, si fossero ingannati, viene ammesso tranquillamente. L'epurazione dall'ebraismo intrapresa dai cristiani per opera di Paolo viene spiegata più finemente che altrove. Comprensibilmente, la conformazione del cristianesimo primitivo nel rigido edificio dogmatico del Cattolicesimo non trova grazia alcuna agli occhi di Harnack, che vuol essere un protestante in maniera del

tutto consapevole; e non intende riconoscere neppure lo stato d'animo d'una fantasticheria estetica che i romantici moderni provano al cospetto della Chiesa cattolica, simile a quanto si prova dinanzi ad una bella rovina.

E perfino il cattolicesimo orientale è per lui soltanto una creazione greca con una venatura cristiana. Detesta il formalismo inutile, a lui ben noto, del cattolicesimo greco, come lo ha detestato Tolstoj. Per non dire che il Cattolicesimo romano, una prosecuzione del dispotismo imperiale romano, non ha niente a che fare col Vangelo.

Il Protestantesimo, al contrario, sebbene viva solo della sua antitesi al cattolicesimo e (ciò malgrado) sembri a prima vista scarsamente sviluppato, è per Harnack una religione spirituale. A questo proposito, azzarda l'asserto paradossale: una religione senza sacerdoti. Come se non ci fosse, nel mondo protestante, un Concistoro supremo. Come se da qualche parte fosse concessa libera ricerca. Come se per opera della Riforma (definita una creazione tedesca, a dispetto di Hus e di Wiclif), il Vangelo fosse stato davvero realizzato. Per la verità, si vanta il Pietismo, contrariamente alla superfluità delle opere buone, predicate anche da Lutero; e si rammenta discretamente l'arretratezza spirituale di Lutero (nel confronto coi migliori esponenti del suo tempo), ricordando per di più l'assunzione di certi dogmi cattolici, oltre che la precipitosa determinazione delle Chiese regionali.

Vero è che Harnack sembra associarsi, in un'occasione, alla richiesta di abolizione della Facoltà di teologia, comunicando un buono scherzo: basterebbe che un certo teologo scomodo (palesemente Harnack stesso) passasse alla Facoltà di filosofia perché "allora avremmo, invece d'un teologo miscredente, un filosofo credente". Lo scherzo consente di guardare più a fondo. Harnack sembra chiedersi non ciò che esige la sua convinzione, bensì in quale posto egli potrebbe operare più utilmente per lo Stato e per il popolo: servirebbe più come teologo miscredente, o come filosofo credente, cioè al servizio del Cristianesimo?

Vorrei rendere evidente la presa di posizione di Harnack mediante una semplice immagine. Egli è il più dotto collezionista di opere di arte religiosa; il pezzo principale della sua raccolta è un'opera artificiale a cui hanno lavorato da due millenni moltissime generazioni. Harnack sa benissimo, sa meglio di qualunque altro, che l'opera è stata rimaneggiata di continuo, che in sostanza non è antica, che è invece non autentica; però la colloca, nella sua collezione, su un altare speciale, perché le parti più antiche del pezzo sono belle. Harnack è un eccellente maestro per religiosi liberali; tuttavia non intravvede neppure il cammino che porta ad una mistica senza Dio.

Ritengo di aver mostrato, in maniera abbastanza spregiudicata ed imparziale,

le debolezze del più celebre e più libero teologo della nostra epoca. A maggior ragione, considero mio dovere protestare contro l'ingiustizia con cui è stata di recente trattata tutta quanta l'opera di Harnack. Da parte del non meno libero (ma solo nella tomba liberissimo) teologo di Basilea, Franz Overbeck, nel suo libro "*Christentum und Kultur*". Overbeck, amico personale e fedele di Nietzsche, fu storico delle Chiese e rivale di Harnack; e qualcosa di questa rivalità trapela certamente nella malignità con cui Harnack viene trattato: come un superficiale professore da salotto, come un virtuoso della sua materia, come un docente inetto che ai suoi allievi offre ciò che essi desiderano di udire. In questo suo libro, le benemerenze di Harnack nella ricerca vengono fortemente sottovalutate; il russo-tedesco Overbeck, naturalizzatosi a Berlino, ha elaborato, a prescindere da moltissime esemplari ricerche marginali, un processo decisivo nella storia dei dogmi, anche se lui sicuramente non farebbe mai sua la mia formulazione per codesto processo: i modi in cui, nella storia di Dio, trapelano difetti e debolezze, rivelatrici di tante umane imperfezioni.

12. Influssi stranieri – Il Nord e l'Est – Nietzsche

La metamorfosi della religione in storia delle religioni (e fino ad oggi Harnack è l' esponente ultimo di questa tendenza) venne compiuta per opera dei Giovani hegeliani; ma Hegel stesso, che aveva concepito nel suo significato la grande rivoluzione meglio di chiunque altro dei suoi contemporanei, era diventato nel frattempo, tramite la sua stessa evoluzione e il dinamismo degli hegeliani di destra, uno strumento della controrivoluzione. Avvenne prima della sua morte, e per molto tempo ancora dopo la sua scomparsa. Questo è il motivo per cui – in questa storia della liberazione dello spirito – io non ho potuto dedicare al potente filosofo uno speciale capitolo, dovendomi accontentare di occasionali riferimenti alla sua figura.

Byron e Shelley – Sarebbe sicuramente indice di dabbenaggine tedesca la smania di ricondurre ad Hegel tutto ciò che, dall'inizio dell'Ottocento, si abbatté tempestosamente da ogni parte sul mondo postrivoluzionario, quindi anche sulla Germania. Anche su questo, in particolare, l'Inghilterra mantenne la sua peculiare indipendenza insulare; e ciò che da oltremanica trapassò sul continente, non scaturì certo dalle Università tedesche: allo stesso modo, il dolore cosmico di Amleto non avrebbe mai potuto irradiarsi da Heidelberg. Quando in precedenza, in uno degli ultimi capitoli (p. 140), dovetti rinviare all'influsso di Lord Byron, feci un accenno intenzionale a Shelley, geniale poeta che sempre viene presentato come amico e ambizioso rivale di Byron, che nondimeno, essendo fors'anche più cercatore di Dio e cercatore di verità che poeta, restò quasi privo di un'influenza immediata sui suoi connazionali. Solo che la sua personale ascendenza su Byron non è mai stata considerata abbastanza. Il baldanzoso eretico Byron, il lord di altissimo lignaggio, venne infatti messo al bando dalla *sua stessa* "società" a cagione delle sue eresie, ma ciononostante venne in Inghilterra divorato dai lettori e segretamente ammirato.

Shelley – Al contrario, lo sventurato Percy Bysshe Shelley (1792-1822), finito annegato così giovane nel Mediterraneo, ad appena trent'anni, non poté nemmeno difendersi dal diventare una vittima della "*respectability*" britannica.

A cagione del suo ateismo, fu espulso dall'Inghilterra, come in precedenza – da studente a Oxford – era stato scacciato per il suo scritto "Necessità dell'ateismo".[48] La sua fama lo inseguì, come se fosse stato un oltraggio incancellabile, fino in Svizzera e in Italia. E di lui si racconta l'episodio seguente: quando a Pisa in un ufficio postale, poco prima della sua morte, chiese se vi fossero lettere per lui, dicendo quindi il proprio nome, un ufficiale inglese domandò: "Ah, è lei l'ateo Shelley?", stendendo a terra con un pugno il poeta malaticcio. Accadeva 200 anni dopo la condanna al rogo di Vanini.

L'atmosfera clandestina dell'epoca dal 1819 al 1848, ivi compresa la condizione psicologica del filisteismo, viene dunque generalmente collegata, in quanto conseguenza del pessimismo filosofico ateistico, alla clamorosa apparizione del fenomeno Lord Byron; in Inghilterra e in Francia dovette addirittura prestare il proprio nome per questo movimento, ogni qualvolta si parlasse di "byronismo". A questo fenomeno dovrei quindi destinare lo spazio d'un trattato, per fornire la prova che i più appassionati poeti dell'Occidente furono influenzati dal tranquillo Shelley ancor più profondamente, dal difficilmente accessibile solo-pazzo (solo poeta), che non fu affatto letterato, che della sua professione non fece un mestiere, e non pensò mai ad un pubblico. E che venne nominato molto più raramente di Byron.

Heine e Lenau facevano il nome di Byron, quando parlavano della "Zerrissenheit", ossia di quel sentimento indicibile di lacerazione, proprio della loro età; però erano sconvolti molto più intensamente da Shelley. Questa "Zerrissenheit" fu la parola d'ordine, nei paesi di lingua tedesca, per significare una sensazione di empietà, di insoddisfazione senza timor di Dio, che aveva lasciato dietro di sé la grande Rivoluzione; residuato inoltre dal penoso esito delle

48. Shelley non aveva ancora compiuto 19 anni allorquando pubblicò il libello "*Necessity of Atheism*"; non so se oggi [1923, N.d.T.] esista ancora una ristampa di questo suo lavoro giovanile ["*La necessità dell'ateismo*", Roma, Nessun Dogma, 2012, N.d.T.], i cui pensieri dovrebbero coincidere con le tendenze di due immaturi romanzi della sua adolescenza; so soltanto che tutte le terribili blasfemie dell'operetta si ritrovano in una delle pedanti annotazioni al poema più letto di Shelley – nel "*Queen Mab*" –, nella glossa alle parole del brano 7 "*There is no God*" [contenuto in "*La necessità dell'ateismo*", Roma, Nessun Dogma, 2012, N.d.T.]. Ritornerò più avanti sul fatto che una dissertazione tedesca di dottorato, di S. Bernthsen (1900) ha cercato di portare la prova di spinozismo nella concezione del mondo di Shelley. Preferiamo non litigare sulle parole. Shelley, il fanatico della verità, è in questa nota un panteista quasi tedesco, ancora più panteista dello stesso Spinoza. "La negazione di Dio è da comprendere solo in rapporto ad una divinità *creatrice*; l'ipotesi di uno spirito che compenetra l'universo, ed eterno come esso, rimane intatta." Ma il poeta definisce il concetto di Dio un'ipotesi, offrendo lunghe citazioni dal "*Système de la Nature*" di Holbach.

cosiddette guerre d'indipendenza, originato dallo sbocco del Romanticismo. Solo un segno esteriore della forza di quello slogan è il fatto che un poligrafo assai disuguale come il barone von Ungern-Sternberg diede il titolo "*Die Zerrissenen*" //Le anime dilacerate// (1832) ad una delle sue migliori novelle (cui seguì per giunta una continuazione), e quando un geniale autore di farse popolari come l'austriaco Nestroy diede ad un suo pezzo teatrale il titolo "*Der Zerrissene*" //L'uomo dilacerato// (1845).[49] Ebbene, tutti questi "dilaniati" non avevano più la vecchia morale, in quanto non avevano più la vecchia religione. Il primo "dilaniato" fu appunto Shelley.

Potrei prendere le mosse da più lontano, stabilendo un collegamento tra Shelley ed un notissimo dramma del 1922, se rimandassi alla tragedia di Shelley – "I Cenci" (1819) – che (nel mero contenuto) è del tutto diversa dalle sue restanti opere, oniricamente fantasiose, e che pure, con tutta la purezza del linguaggio, tratta incesto e parricidio in modo del tutto amorale, e per giunta con sfrenata ostilità nei confronti di papa e Chiesa. Però mi voglio attenere ad un'opera molto più nota di Shelley, al suo "*Prometeo liberato*" (pure del 1819, letteralmente "lo sfrenato Prometeo", *unbound*), che nella forma intende rievocare l'antichissimo mito di Prometeo, ma che nel contenuto rappresenta il titano del 1819, o dei nostri giorni, se si vuole. È il nemico mortale di Dio, che proprio nel 1819 voleva ancora una volta inchiodare alla roccia e martirizzare il gigante, cioè il popolo.

Per questa trasvalutazione (o modernizzazione) del dramma di Prometeo, difficilmente decifrabile, di Shelley, non è necessario che mi sforzi più di tanto; posso fare riferimento ad un saggio scritto nel 1876, venuto alla luce solo dal suo lascito, del valentissimo Ferdinand Kürnberger, il "feuilletonista", il quale fu forse all'altezza di un Vischer per forza espressiva e libertà, componendo diversi "feuilleton" che celano il valore d'un libro. In una recensione sul "Prometeo scatenato" (traduzione tedesca di Albrecht conte di Wickenburg) egli contrappone l'ottimistico visionario Shelley al pessimistico pensatore Schopenhauer (pochi anni più tardi sarebbe stata più opportuna una comparazione con Nietzsche). Eppoi continua: "Il volto del Prometeo scatenato è pura fisiognomica politica. Nell'applicazione, il progetto è diventato *quadro d'ambiente storico*. L'età del mondo di Zeus è un ritratto a cui hanno fatto da modello i contemporanei del poeta. Zeus assomiglia alla Santa Alleanza, come questa somiglia a

49. Molto significativo, da un punto di vista etimologico e storico, che la farsa di Nestroy fosse un'elaborazione del francese "homme blasé", che in origine ebbe approssimativamente il significato di spento, inaridito.

se stessa. Prometeo personifica la rivoluzione incatenata, però niente di meno che superata nel suo apostata di Sant'Elena. La sua *sofferenza* è assolutamente *creatrice*, il suo digrignare solo un momento, ma il suo respiro è l'avvenire." Demogorgone (il terrore per il popolo, nel *Prometeo liberato*) si fa avanti, e Zeus svanisce. Sono passati, gli dèi; il popolo titano deve vincere. "La sovranità popolare non ha che da mostrare la sua esistenza, e il despota, che si erige a suo portatore, diventa da sé uno spazio vuoto... il modo in cui tratta la materia respira lo spirito del suo tempo". Così giudicò Kürnberger, che allora aveva sicuramente imparato già la rappresentazione del nuovo spirito della letteratura inglese operata da Taine.

E qui vorrei rammentare di nuovo i dati cronologici. Nell'anno 1818 venne assassinato Kotzebue (certamente senza connessione di sorta) e Hegel venne chiamato alla cattedra di Berlino; nel 1819 esordì la controrivoluzione della Santa Alleanza che – forse più di quanto sappiamo – era stata propiziata dall'odio antifrancese del governo britannico. Tuttavia, in antitesi con l'antirivoluzionario governo inglese, sopravviveva ancora sull'isola il popolo mai soggiogato interamente (mai del tutto cristianizzato) degli Anglosassoni, nella sua – se così posso dire – libertà feudale, più spregiudicato di Robespierre e di Napoleone messi insieme; e, giustappunto nell'anno della Controrivoluzione, Shelley levò alto il suo grido alla libertà, fedele ai suoi sogni di adolescente. Il Dio supremo era caduto, *by Jove*.

Ho già rilevato che il portavoce dell'Inghilterra per l'Europa non fu Shelley, bensì Byron, il folle Lord che forse cercò davvero l'avventura in Grecia, dove trovò la morte, perché non bastava alla sua forza leonina il mestiere di poeta, in certo qual senso di parolaio; ma ho anche alluso brevemente al fatto che Lord Byron, fino all'incontro personale col liberatore Shelley, non fu affatto il Byron satanico che l'Europa avrebbe ammirato in seguito; solo Shelley infuse il pensiero della libertà nell'anima infuocata, e Byron, col suo inaudito talento, fu l'uomo capace di buttare sul proscenio della letteratura mondiale, invece dei nebulosi inconcepibili schemi (non allegorici o astratti), i suoi ben intelligibili personaggi infernali (Caino, Don Giovanni).[50]

Così la monomania libertaria di Shelley, passando attraverso Lord Byron, approdò dall'Inghilterra verso il continente; dall'Inghilterra, dove le precedenti chiacchiere di libertà dei poeti inglesi aderenti alla "Scuola dei laghi" (come Taine e poi Brandes hanno dimostrato) si richiamava ancora alla rivoluzione;

50. Anche sul tema della "influenza di Shelley su Byron" esiste un eccellente saggio, solo eccessivamente filologico, di Heinrich Gillardon (1898).

ma quei "laghisti" non miravano alla grande libertà, ma solo alle piccole "libertà" britanniche, sotto un re costituzionale e sotto una Chiesa protestante. La grande libertà - lo scrollamento delle catene del vecchio costume, del vecchio diritto e della vecchia religione - era stata invece l'amata immortale di Shelley.

Nel ritratto di Shelley mancherebbe quasi un ramo di parentela, se - al pari di Lessing, Herder e Goethe - non lo si potesse mettere in relazione con la filosofia e la critica di Spinoza. Shelley fu spinozista, forse addirittura sotto l'influsso di quel Goethe che amava, e del quale tradusse in inglese decisivi frammenti del Faust (Prologo in cielo, notte di Walpurga). Col suo spinozismo, del resto, non era del tutto isolato tra i suoi connazionali ribelli: anche Keats, ancor più giovane di Shelley (eppure morto prima di lui per tubercolosi, a 25 anni) divinizzava la natura. Ebbene, ho già citato il lavoro scientifico (di S. Bernthsen) sullo spinozismo di Shelley; ma io dò meno valore alla prova, ivi prodotta, che Shelley non possedeva solo una conoscenza generale di Spinoza (e che aveva letto attentamente l'Etica, il Trattato e le lettere spinoziane), quanto piuttosto al fatto che non conosceva venerazione più alta di quella per la Natura, che nella natura venerava la Grande Madre, l'unica divinità, in nessun luogo più libera e più bella che nel lamento funebre, totalmente pagano, per il suo sodale John Keats, nel poema "*Adonais*".

Hegeliani - Il panteismo di Spinoza, in così stridente contrasto col meschino puritanesimo, era appena giunto dalla Germania in Inghilterra: in veste letteraria con Goethe, in forma di filosofia (fin dall'inizio del secolo) con Schelling, allora strettamente legato ancora con Hegel. Così facciamo di nuovo ritorno a Hegel, per riflettere un attimo sul fatto che molte cose, che dobbiamo registrare come influssi stranieri a partire dal 1850, possono risalire a Hegel stesso. Perfino dove il dilemma "Aut-aut" degli Scandinavi e dei Russi sembra contrapporsi di brutto al correlativo "sia-sia" di Hegel, non dovremmo dimenticare che la perspicacia di Hegel esigeva bensì la conciliazione degli opposti (nella vita), ma che prima aveva preparato in modo insuperabile gli opposti stessi (nel pensiero).

Solo che gli stranieri non erano così teneri come i pacifici tedeschi. Per fare un esempio illuminante, scelgo un "estetico" tedesco e uno francese, che hanno entrambi influito enormemente sul loro tempo e ancora ai nostri giorni; Vischer e Taine. Vischer, allievo fedele di Hegel, nella sua leggibilissima critica svolta in "*Alter und neuer Glauben*" //Fede vecchia e nuova// del suo amico Strauß, è ancora così debole che, al fine di risparmiare il "popolo", prende partito per la superficiale opinione pubblica, misconoscendo così l'esigenza dell'epoca. Taine,

al quale Hegel si era accostato solamente come ad una melodia esotica,[51] è un libero allievo della filosofia tedesca, ed ha contribuito (assecondato dal suo più divertente imitatore Georg Brandes) a sostenere la rivoluzione europea della letteratura. Hippolyte Taine ha affrancato la poesia dalla magia; da quella magia che mai dovrebbe essere scambiata con la mistica.

È conforme alla tradizione, ed è altresì comodo, rappresentare la rilevanza e gli effetti postumi di Hegel come se egli fosse stato in possesso della verità imparziale, come se gli hegeliani di destra avessero portato avanti unilateralmente il suo edificio concettuale cristiano, e gli hegeliani di sinistra, altrettanto unilateralmente, il suo edificio senza Dio. Questa immagine è ancora influenzata eccessivamente dal metodo hegeliano. Allo sguardo disincantato, tuttavia, non può apparire dubbio che Hegel stesso – nel più profondo, e da ultimo insincero, animo confessionale – fu un hegeliano di destra, che amava cristianeggiare, che dimostrò secondo logica non tanto la religione di Cristo, bensì la tarda dogmatica della religione cristiana (inclusa la Trinità), e che in contraccambio venne consacrato dominante filosofo di Stato, ma che nondimeno, inauditamente acuto nel suo virtuosismo coi concetti astratti, seppe indicare il cammino che avrebbe condotto al punto in cui la religione si andava tramutando in una consapevole storia della religione.

Gli hegeliani di sinistra, non solo Strauß e Feuerbach, erano diventati anticristiani coraggiosi provenendo da altre direzioni, ma erano talmente dipendenti dallo strapotere logico di Hegel, da credere seriamente di essere ancora hegeliani, dal momento che spazzavano via, per mezzo della critica, i dogmi e i fondamenti del Cristianesimo. Allo stesso modo, Marx credeva di essere ancora hegeliano, dal momento che sostituiva la hegeliana concezione idealistica della storia, in maniera grossolana ed errata, con una visione materialistica. L'importanza di Hegel nella storia filosofica dell'Ottocento è incommensurabile; al contrario, la sua importanza nella storia della liberazione dell'uomo religioso è talmente esigua che – a mio giudizio – si lascia esaurire in queste brevi osservazioni. Per quanto concerne spiritualità ed insincerità, Hegel superò perfino il settecentesco filosofo di Stato Leibniz.

L'influenza esercitata da Hegel sul mondo intellettuale della Germania fu immensa, non solo fino al 1848, ma veracemente fino ai nostri giorni: in via

51. I francesi classificano Taine tra i positivisti, o anche tra i deterministi. Ma egli fu una natura autonoma e personalissima; e non è il minore dei suoi meriti, in ordine alla verità o alla veridicità, il fatto che lui – il libero scrittore Hyppolite Taine – ponesse fine in Francia, parlando ad una nuova generazione, al troppo credito di cui godeva il misero surrogato di Hegel, ossia il dotto chiacchierone Victor Cousin.

diretta, tramite le due scuole contrapposte che presero il nome da lui; in via indiretta, per l'inaudita audacia con cui egli aveva insegnato a storici ed economisti, ad estetici e teologi, a giuristi e perfino a poeti, a far mulinare vorticosamente i concetti. Le ripercussioni all'estero non furono quasi mai dirette, se si prescinde da alcuni filosofi professionisti in Inghilterra e in Francia; ma il prestigio della Germania – che dopo Bulwer (dal 1837) si compiacque di chiamarsi il "popolo dei poeti e dei pensatori" – era già aumentato grazie a Goethe, a Kant e alle guerre per la libertà; si accrebbe a tal punto che la filosofia tedesca, dopo un lungo intervallo, riprese ad influenzare nuovamente l'Occidente. In effetti, Hegel fu considerato per decenni il filosofo tedesco per antonomasia; con largo credito, dal momento che i suoi scritti erano pressoché illeggibili. Non già i suoi difficili ragionamenti, ma quasi soltanto le ultime sconcertanti tesi dei suoi migliori continuatori giunsero in altri paesi europei, per intraprendere di là (non sempre sotto il nome di Hegel) il loro cammino nel mondo. Un cammino che le avrebbe portate anche al Nord e all'Est dell'Europa.

KIERKEGAARD – Per il Nordeuropa, ma specialmente per la sua nativa Danimarca, fu Søren Kierkegaard (1813-1855) ad accogliere la rivoluzione concettuale di Hegel, in modo più ancora inconscio che consapevole, più da poeta che da pensatore, in forma del tutto individuale: fu l'autentico creatore d'un nuovo ideale poetico, un rovesciatore del concetto di poesia. Si tramanda che il padre di Kierkegaard, un bracciante arricchitosi, avesse da ragazzo bestemmiato Dio; fu questo il retaggio di Søren, che avrebbe certo fatto proprio, se fosse vissuto abbastanza a lungo. Nei pochi anni che gli furono concessi dopo la scoperta della sua vocazione di scrittore, Kierkegaard andò sviluppandosi sempre di più verso sinistra, diventando un inflessibile avversario del cristianesimo clericale. Con sorridente malinconia, con severissima ironia. Nell'epoca in cui "l'Unico" di Stirner mandava in frantumi tutto il mondo intellettuale, Kierkegaard venne alla ribalta come "l'unico" che predicava il sentimento dell'indipendenza in senso assoluto. Ai compromessi anche dei Giovani Hegeliani, al loro "sia-sia", egli contrappose bruscamente il proprio "Aut-aut", che Ibsen tradurrà più vivamente con "Tutto o nulla".[52]

Il cristianesimo, a cui Kierkegaard rimase in qualche modo fedele fino alla morte, era un'immagine della fantasia, cui non corrispondeva niente di reale, un

52. Si faccia bene attenzione: la triplice scansione della dialettica hegeliana contrastava con il rude binomio di Kierkegaard; ma proprio l'acume di Hegel aveva elaborato l'antitesi "tutto" e "nulla" in modo tale che, tutt'al più per il dialettico, fosse possibile il suo superamento, non per l'uomo operante in modo non filosofico.

puro e semplice paradosso; il mondo cosiddetto cristiano, nella sua concretezza, si trovò sotto accusa. Da quel momento prese le mosse la letteratura di accusa, la poesia di denuncia: non critica e obiettiva come nei Giovani hegeliani e nei materialisti, ma piuttosto pervasa da nostalgia fervida, quasi mistica. In altri paesi spiriti affini avevano trovato vie simili, ma nessuno di loro operò tanto direttamente sul proprio ambiente come Kierkegaard ebbe influenza su Ibsen.

Ibsen – Henrik Ibsen (1828-1906) condusse alla vittoria la letteratura di accusa. Al posto della religione dominante fece prevalere la meditazione per l'individuo, il riso sfrenato sull'ottimismo, il riconoscimento della menzogna vitale; ed individualismo, pessimismo e diritto alla menzogna, sono in contraddizione con ogni religione dell'Occidente. La prima opera con cui Ibsen raggiunse il rango che gli spettava – il dramma "*Brand*" (1866) – è probabilmente un ritratto della personalità di Kierkegaard; l'interpretazione di Ibsen al riguardo è quasi più una confessione che un rifiuto. Di qui i numerosi motivi cristiani; anche l'epilogo cristianeggiante sarebbe da scrivere nel registro del debito pubblico del drammaturgo. Ma questo si può dire tranquillamente; che Ibsen ammirava certo la forza del "tutto o niente", ma rigettava l'ascesi ("il tutto") dell'abate Brand; bolla come atroce il modo con cui Brand si comporta, cristianamente e disumanamente, contro sua madre, contro la sua donna. Anticristiano è Ibsen anche in "*Peer Gynt*", oltre che nel dramma di Giuliano l'Apostata, non esente da qualche compromesso. Il regno che dovrebbe venire è il Terzo Regno, una volta superato il cristianesimo.

E nei drammi moderni, che poi hanno fatto di Ibsen il dominatore delle scene tedesche, il cristianesimo e le altre religioni sono realmente superate nel fatto che nelle lotte interiori dei personaggi in azione vengono toccati i massimi quesiti dell'umanità (libertà e responsabilità), senza che la religione sia tirata in ballo, se non con risvolti beffardi. Il nuovo è che gli esponenti della Chiesa non debbono essere trattati più in modo tendenzioso (come in Moliere, come in Voltaire, come ancora nel "Nathan" di Lessing), mentre il basso livello di quei personaggi è piuttosto evidente; il parroco Manders è semplicemente ottuso e stupido, ma al tempo stesso un tipo dannoso e bonario. Voglio dare ancora un esempio dagli anni tardi del drammaturgo, traendolo da "*Il piccolo Eyolf*".

Posta naturalmente in bocca solo ai suoi "personaggi" è la laica condizione di vita di Ibsen in un passo poco noto, nel secondo atto. Il bambino è annegato. Allmers non riesce a farsene una ragione. "La vita... il destino, non è possibile che tutto sia così insensato". E alla vacua risposta di Asta a modi di dire siffatti, secondo cui su queste cose nessuno sa nulla di certo, ribatte: "Lo sa Dio come

hai ragione in questo!". Ibsen pesa ogni parola, non le mette a caso. Prende un po' in giro il raffinato egoista Allmers, non così scopertamente quanto lo stupido e rozzo egoista Hjalmar Ekdal, però lo fa. Allmers si distrae in più dal suo dolore pensando al suo pranzo; e lui, che scrive un libro sulle responsabilità umane, si scansa dalla propria responsabilità. Egli se la prende col destino dicendo "lo sa Dio". E tosto, nella scena seguente, si rende più percepibile il ridacchiare di Ibsen sul rapporto di Allmers col suo Dio. Dell'assai laica Rita, che lo supera in sincerità e salute, egli ha fatto un'atea, una scettica; perché non voleva lasciarla andare "attraverso la vita con vuote fantasie". Ora, dopo la morte del bambino, egli sogna che il piccolo sia salvato, e ne ringrazia Iddio. "È stato nel sonno", dice a mo' di scusa. È Rita ad avere l'idea concreta di espiare il torto verso il proprio bimbo con l'amore per i bambini altrui; Allmers si limita ad issare la bandiera che pendeva a mezz'asta.

Tolstoj - Con Ibsen era possibile constatare abbastanza semplicemente la discendenza spirituale, il superamento del "sia... sia" di Hegel tramite l'istanza, spinta all'eccesso, di Kierkegaard; in Tolstoj la genealogia non è visibile così semplicemente, in quanto Tolstoj non fu un pensatore limpido come il drammaturgo norvegese, ma in compenso, malgrado la sua poetica di tendenza, un artista molto più completo e certamente superiore.[53]

Ibsen fece diversi compromessi con l'attività artigianale del teatro; Tolstoj venne solo in parte a patti con la vita, sempre più controvoglia con l'avanzare dell'età. Oltretutto, lesse più Schopenhauer che Hegel; ma l'influsso di Hegel sulla gioventù ribelle della Russia, alla quale in fondo prese parte il dilettante di teologia Tolstoj, era troppo forte perché egli vi si potesse sottrarre. Il pubblicista Herzen, l'anarchico Bakunin, e il grande Belinskij, critico dominante nell'Ottocento, erano hegeliani decisi, tradotti in russo; e da loro i due antagonisti Turgenev e Tolstoj attinsero le loro parole d'ordine, mentre trovavano in Francia i modelli della loro pratica artistica; e Tolstoj, ormai, in quanto naturalista perfetto.

Non ho abbastanza spazio per seguire l'evoluzione di Tolstoj nella sua vita e nelle sue opere letterarie, quantunque sarebbe affascinante evidenziare gli autoritratti creati in molti dei suoi eroi; Rembrandt dipinse se stesso non più spesso né più eloquentemente di lui. E neppure posso impelagarmi in una

53. Non mi sembra che Dostoevskij, malgrado la sua genialità narrativa, possa trovare una sua collocazione nella nostra prospettiva; da psicologo spintosi oltre Balzac, influì certo fortemente sulla nuova psicologia della morale. Nella psicologia della religione, per contro, egli rimase un russo al cento per cento.

critica di laicizzanti teologi tedeschi che intendono fare di lui uno dei loro; ci porterebbe troppo lontano. Nemmeno posso ripercorrere il cammino su cui il conte russo si trasformò, da dandy nello stile di Lord Byron, da donnaiolo e giocatore, da elegante ufficiale, e finalmente da felicissimo padre di famiglia e diligente procreatore di bambini, in un devoto non cristiano.

A me sta a cuore unicamente la "fede" dei suoi tardi anni, sulla quale sono state dette tante cose insensate, e che ha potentemente influito, proprio per questa confusione, sulla liberazione della Russia. Di solito, la cosa si rappresenta come se Tolstoj – dopo decenni oltremodo mondani, e dopo due brevi anni di fedeltà clericale – fosse saltato di sorpresa in una sua religione del tutto individuale; vedremo presto che rimase fedele a se stesso, che in certa misura era tornato a se stesso. Un poeta che cercava un Dio in cui, per dire il vero, non credeva affatto.

Come una fossilizzazione da un secolo trascorso da tempo, il conte Lew Nikolàevič Tolstoj (1828-1910) penetra con la sua "fede" nel nostro secolo XX; eppure è uomo modernissimo, una tempra di assertore, da collocare come poeta a fianco dei grandissimi, e tuttavia un carattere quasi esemplare per la verità e il coraggio delle sue battaglie spirituali. Gli si fa certamente un torto quando gli si rimprovera una grossolana contraddizione tra il suo insegnamento e la sua vita. Nella quale giocano cose su cui, malgrado tutte le pubblicazioni, non sarà mai possibile fare luce con assoluta chiarezza; Tolstoj fu forse solo troppo debole, o troppo bonario, ma forse anche solo impedito legalmente di condannare moglie e bambini alla povertà; alla fine nient'affatto così duro, tanto da accollare perfino su di sé ogni forma di povertà.

Era un essere umano, dunque un egoista, e rimase un esteta anche nella sua qualità di anarchico. Si potrà sorridere del fatto che s'illudesse da sé di guadagnarsi il pane con qualche lavoro di spaccalegna (molto salutare per lui), e che registrasse con orgoglio nel suo diario quel suo spaccar legna; il che non depone contro il suo amore per la verità. Per il martirio non gli mancò il coraggio, solo il talento; la Chiesa lo scomunicò, il governo lo lasciò a piede libero. Chiaro che sarebbe stato volentieri giustiziato o, quantomeno, spedito in Siberia.

Come guida politica, Tolstoj ebbe allora – come dimostra ai nostri giorni [negli anni 1920-22 N.d.T.] l'ingenuità dei bolscevichi – un'influenza incommensurabile. (Ammesso che noi, non possedendo un'anima russa, possiamo permetterci di esternare una sola parola sulla natura dei bolscevichi e sul loro rapporto con il Tolstoj del'"aut-aut"). Non mancò molto, in realtà, che diventasse pure lui un fondatore di religione. Forse fu l'unico – tra i troppi degli ultimi

decenni, quando non sono mancati certamente gli sforzi per creare la religione dell'avvenire –, l'unico ad avere in sé la stoffa per essere un iniziatore religioso; solo che Tolstoj non possedeva una religione che potesse insegnare. Tuttavia, grazie alla caparbia e scomoda serietà del suo spirito di sacrificio, egli sembrò un uomo del buon tempo antico; non possedeva né la passione teologica del Cinquecento, né l'odio religioso del Seicento, né la smania illuministica del Settecento, né l'ottusità materialista e storica dell'Ottocento.

Solo la poca chiarezza della spinta conoscitiva di tutte codeste epoche era in lui ridiventata possente, e sembrò fare di lui, a maggior ragione, un fondatore di religione. Ma ciò che Tolstoj raggiunse con fervido accanimento, fu soltanto la negazione, una critica della religione esistente; e gli ortodossi nella fede non si potevano biasimare quando gli davano addosso. E poiché ai nuovi spiriti liberi, che con la medesima religione avevano fatto i conti molto più radicalmente, Tolstoj aveva qualcosa da dire solo come poeta, non come pensatore, ecco che, a conti fatti, ebbe un suo piccolo pubblico unicamente tra i poveri di spirito. E l'ebbe sui poveri più in generale, dal momento che la sua religione consisteva in una appassionata, irascibile filantropia.

Perciò fu scarsa la sua efficacia sulla cultura occidentale, ove si prescinda dalla Russia, naturalmente; ragguardevole, per contro, il fascino della sua personalità, quella d'un uomo che tutto ha provato e tutto ha respinto, e che nondimeno, o proprio per questo, ritorna senza tregua agli ormai defunti problemi religiosi. L'esatto opposto, poniamo, del suo contemporaneo Flaubert, che nel suo bizzarro "*Bouvard et Pecuchet*" ha pure tutto provato e tutto respinto, per finire in un amaro scetticismo dell'esistenza, in una nausea per l'umanità; laddove Tolstoj si salvava, più bellamente e più illogicamente, in un'affabile fede nell'umanità.

Dal carteggio – Lo sviluppo della personalità di Tolstoj si studia, meglio che dai suoi scritti, che hanno la perfidia di ogni pedagogia, scritti assai sinceramente, tuttavia scritti sinceramente per il pubblico – ebbene, l'evoluzione di Tolstoj si può analizzare meglio dal suo carteggio e dai suoi diari. Innanzitutto dalla corrispondenza epistolare con sua cugina, la dama di corte contessa Alexandra Andrèevna Tolstoj. Per la comprensione di queste lettere, apparse in tedesco nel primo volume della Biblioteca Tolstoj (edite da Ludwig Berndl), i ricordi della contessa hanno grande valore; proprio perché essa, persona peraltro squisita e affine anche spiritualmente a suo cugino, si pone rigidamente sul terreno della sua Chiesa, crede nel diavolo, e vorrebbe tanto convertire il celebre scrittore, e merita assoluta fiducia nelle sue esternazioni sulla miscredenza di Tolstoj; e difatti il carteggio verte assai spesso sulla verità della religione cristiana, nella

sua versione ortodossa.

Dalla voce della contessa apprendiamo che Tolstoj conservò a lungo la fede della propria infanzia, che in seguito (come attraverso una finestra che si fosse aperta nella sua anima) intravide Iddio e non ebbe più bisogno di nulla, che in Gesù Cristo vide poi soltanto il primo di tutti i maestri morali, negando peraltro la sua divinità e la sua funzione redentrice; e respingeva ancora più recisamente il mediatore, perché giudicava empio e blasfemo il pensiero di far espiare i propri peccati per tramite d'un altro. La contessa vedeva in Tolstoj (ella cita l'immagine come una maligna espressione di Turgenev) una sorta di elefante che si lascia vagare in un giardino floreale, calpestandovi ignaro i fiori più belli. Il carteggio si protrae all'incirca dal trentesimo anno di Tolstoj fino alla vigilia della morte della contessa; ma il contrasto religioso ha condotto negli ultimi anni, da un'amicizia intima ed elevata, ad un'alienazione ormai insanabile. "Abbiamo cammini diversi; però i nostri percorsi s'incrociano di tanto in tanto."

Già nel 1858 Tolstoj si esprime sull'assoluta necessità fisica nella natura. "*Une brute*, direte voi. Però *une brute* felicità e bellezza e armonia con tutto il mondo. L'albero muore tranquillo, sincero e bello. Bellamente, perché non mente, perché non fa smorfie e versacci, nulla teme e nulla rimpiange... Non raccontate nulla del fatto che io sono un ateo di tal fatta."

Pasqua 1859. "Posso mangiare cibi quaresimali per tutta la vita, sono capace di pregare nella mia stanza, anche per tutto il giorno, riesco a leggere il Vangelo e pensare a lungo che questo è importante; ma andare in una chiesa, stare in chiesa ad ascoltare preghiere comprese e incomprensibili, stare a guardare il pope e la folla variopinta tutt'intorno, ecco, questo mi è impossibile." Visto che la contessa replica a ciò con querimonie continue, Tolstoj le invia la sua professione di fede. L'intimo convincimento d'una persona – non quella di cui egli parla, ma quella che egli conquista nella vita – solo a fatica si può rendere comprensibile ad un'altra persona. Da bambino, egli ha creduto in maniera focosa, sentimentale e spensierata; dal suo 14esimo anno, suppergiù, aveva ritenuto meritorio distruggere la religione per la quale, nelle sue teorie, non v'era più posto; ciò che in seguito, nel suo periodo di servizio militare (verso i suoi 25 anni) egli vi aggiunse, sarebbe stato il suo convincimento per sempre.

"Scoprii che esiste un'immortalità e che si deve vivere per gli altri, per essere felici." Tolstoj rilevò la somiglianza di queste idee con la religione cristiana, ma nei Vangeli cercò inutilmente un Dio, un salvatore o dei sacramenti. Da quel momento, malgrado ogni struggimento, non ha avuto nessuna religione e ha cessato di credere. "Inoltre, per me, è la vita che fa la religione, non è la

religione che fa la vita." (Lo si vede bene, Tolstoj è in questo più radicale di deisti e illuministi, così che non vorrebbe credere più; ma fervente, come può essere solo un pietista credente, egli appende la sua anima a Gesù Cristo, che pure rifiuta come Dio e come Redentore; ragion per cui lo si potrebbe definire un pietista naturalista.)

Due anni dopo, Tolstoj scherza sul fatto che la contessa lo consideri sempre un negatore di Dio, laddove egli prescrive solo al pope come debba spiegare il vangelo ai bambini; nel frattempo, Tolstoj è diventato nel suo podere il fondatore d'una scuola libera, dedicandosi all'educazione. Crede di non amare più gli uomini, credendo soltanto di poterli compatire. Con tutta certezza egli non è più cristiano, però fa educare i bambini in un cristianesimo di propria fattura e messinscena. Nell'interesse dei fanciulli, cerca di persuadersi di avere un'anima immortale e di credere in Dio; giacché non vuole essere un illuminista, e mira ad educare i piccoli in modo non puramente razionale, convinto che nei fanciulli vi sia qualcos'altro che la pura ragione.

Nel frattempo, Tolstoj è diventato una celebrità in virtù dei suoi due grandi romanzi: motivo d'orgoglio per la Russia. Il successo non lo appaga; egli non ha (a differenza di Flaubert) ambizioni artistiche, e nemmeno l'accuratezza del maestro nella lingua. In più, è scontento delle condizioni della Russia, e pensa ad un'emigrazione in Inghilterra. I suoi successi pedagogici non lo hanno soddisfatto. Vorrebbe ora educare i grandi, tutto il popolo, l'umanità. Se soltanto fosse d'accordo con se stesso, sulla mèta da raggiungere! Ha 48 anni, ora che con nuovo zelo si dà agli studi filosofici e religiosi, non per pubblicare qualcosa su tali temi, solo per raggiungervi maggiore chiarezza.

Una volta, la contessa gli dice chiaro e tondo di non sapere in che cosa egli creda. Al che risponde (aprile 1876) con una disperata e bella confessione della propria scarsa lucidità. "Per quanto possa suonare strano e spaventoso (non si trascuri che scrive in modo riguardoso queste parole ad una piissima dama che gli è molto cara), ebbene, io non credo niente di tutto quanto la religione insegna; e nel contempo odio e disprezzo non soltanto la miscredenza, ma non vedo addirittura nessuna possibilità di vivere senza la fede, e tanto meno di morire... Con le mie esigenze di ragione e con le risposte che dà la religione cristiana, io mi trovo nella situazione di due mani che vorrebbero congiungersi, le cui dita, però, si oppongono l'una contro l'altra." Come uno che sta per affogare, vorrebbe aggrapparsi alla religione, ma affonda con la tavola, riuscendo però a tenersi a galla, per l'emergenza, solo senza la tavoletta. (E qui saltiamo un breve periodo decisivo.)

Credere di credere – Tolstoj ha cinquant'anni, e continua a credere di essere in sintonia con la pia contessa, solo perché anche per lui la religione, o almeno il bisogno religioso, è un fatto di estrema importanza. Egli non fa parte dei derisori, e nemmeno dei razionalisti; vive nell'autoillusione di avere un bisogno metafisico, mentre ha soltanto il bisogno religioso dell'uomo semplice, senza il corrispettivo, semplice candore della fede. A questo punto (dal febbraio 1880) diventa inevitabile un ultimo confronto, ovviamente leale, ma alla fine quasi sgarbato con la vecchia amica. Con tenera delicatezza incomincia col volere comprendere e apprezzare la rigida fede chiesastica della contessa; vorrebbe augurare ai propri figli di essere credenti nella Chiesa, non miscredenti, come è stato lui stesso.

Egli ha comprensione per una contadina superstiziosa, ma forse meno per una signora colta come la contessa; o forse, in una questione siffatta, un uomo pensante non può comprendere appieno una donna che pensa. "Stia bene attenta se il ghiaccio su cui cammina è abbastanza spesso; se non debba tentare di provarne la resistenza. Se il ghiaccio si spezza, è meglio starsene su un terreno solido." La contessa non ha niente da insegnargli né da chiedergli. "Nessuno può mai dire in che cosa crede. Lei ha potuto dire qualcosa solo perché ha ripetuto ad oltranza, ostinatamente, ciò che dice la Chiesa". Ecco: che cosa è Cristo per lui? Chiunque volesse pronunciarsi su questo, direbbe qualcosa di blasfemo, una menzogna, una stupidaggine.

E due anni più tardi: "Per l'amore di Cristo, non cerchi di convertirmi, non mi commiseri. Ho fin troppo spesso fatto esperienza di ciò: proprio quelli che dell'amore di Cristo fanno una professione, offendono la concordia nel nome di lui". Eppoi di nuovo: "La prego, non mi converta alla fede cristiana!" Con questo voleva avvertirla di non creargli fastidi... Anche per lui, infatti, c'è qualcosa di sacro. Codesta smania di proselitismo è per lui motivo di dolore e di offesa.

Finalmente, nell'estate 1887, risulta chiarissimo che le strade dei due amici vanno vieppiù divergendo, tanto da potersi augurare soltanto addio e buon viaggio. Dei due, lui è senz'altro il più tollerante. Anche i cristiani, infatti, dichiarano l'Islam come un'impostura, mentre gli islamici sanno invece apprezzare l'insegnamento di Cristo. Ancora una volta Tolstoj ribadisce la sua vecchia obiezione: è blasfemo credere che Dio – il Dio dell'amore e della grazia – abbia potuto salvarlo solo col sacrificio di suo figlio? Da allora in poi, i due amici si incontrano soltanto quando si tratta di esercitare cristianesimo pratico nei confronti d'una vittima temporale del dispotismo russo.

Tolstoj non era un ipocrita, sebbene in questo carteggio parlasse – con una

certa cortesia del cuore – il linguaggio cristianeggiante della sua amica, ancora un po' più clericale di quanto gli fosse connaturale. Con la fede nell'immortalità non fa altro che giocare, al pari di Goethe; il suo Dio lo cerca però seriamente, alquanto diversamente da Goethe. "Goethe non mi va proprio a genio" scrive alla contessa nel 1891 "non mi piace il suo paganesimo consapevole di sé." In questo aggettivo qualificativo consiste appunto la differenza. Tolstoj, malgrado i suoi scritti edificanti, fu altrettanto pagano, giacché non fu un cristiano, e non voleva dirsi cristiano. Solo che il suo paganesimo fu non autoconsapevole, non chiarito: Tolstoj non amava la chiarezza di Goethe, perché non la possedeva. L'ateismo di Goethe era occidentale; Tolstoj apparteneva al mondo orientale, al mondo onirico della civiltà dell'Oriente.

Da vegliardo, Tolstoj cessò di amare ciò che non possedeva. Voglio dichiararlo senz'ombra di ritegno: non solo il suo picchiare contro qualsiasi forma di erotismo, ma anche le sue violente invettive avverse ad ogni arte, contro Shakespeare e Beethoven, potrebbero essere spiegare in base al rozzo proverbio della vecchia bigotta; allo stesso modo interpreto infatti la stravagante autoaccusa (p. 120): "Temo che il tema dell'arte, specie negli ultimi tempi, mi abbia coinvolto per cattive ragioni personali, egoistiche. *Je m'entends.*" Non sarebbe bello, ma sarebbe assai umano se Tolstoj avesse cercato rifugio presso il creatore del cielo e della terra, nell'età in cui non poteva più produrre né figli né opere d'arte. Nessuno, per una qualsiasi morale astratta, è tenuto a provare una gioia senza invidia per la forza creativa d'una nuova gioventù.

Diario – Per noi, Tolstoj non è un santo; ciò nondimeno, rimane per noi colui che è stato. A me rincresce soltanto che il "Diario", essendo ancora più illuminante, per quanto riguarda la sua posizione sulla religione, del carteggio con la cugina Alexandra, sia per intanto disponibile (nell'edizione tedesca) solo nel volume che comprende le annotazioni del vegliardo, dal 1895 fino al 1899. L'autore è tanto sincero quanto può esserlo un celebre scrittore; eppure non ci si libera dall'impressione che vi esponga solamente la propria filosofia della religione, già nota a tutto il mondo, e che solo di rado sia in condizione, come in passato, di esprimere con parole l'ispirazione del momento. È come ipnotizzato dall'opera della sua vita trascorsa. Ciò che prima era stata una lotta del cercatore di Dio con i piaceri del mondo, ora è quasi soltanto una lotta tormentata del pensatore con l'espressione linguistica. E Tolstoj lo sente, "sente che sta per svanire, e non sa ancora dove vivrà la sua nuova vita". La sua professione di fede è confusa; sta fuori dalla Chiesa, beninteso, ma sta in più fuori dalla cristianità, e fuori dalla grande comunità dei figli di Dio. Il fondatore di religione non

sa che cosa sia il suo Dio. Mi limiterò a ragguagliare, in base al diario, come quest'ultimo sincero evangelista si muova a tentoni e balbettii, cercando di afferrare il suo dio. Ne risulterà indubbiamente che Tolstoj fu un mistico senza Dio, ma non abbastanza consapevole per rinunziare al nome di Dio.

"Dio è il desiderio verso il bene di ogni vivente; ma questo desiderio, che è in me, è impossibile che sia Dio stesso; può essere solo una delle sue manifestazioni." (Mi sarebbe facile ricondurre questo pensiero fittizio alla leggiadra tautologia: il tutto è il tutto.)

Che Dio abbia creato il mondo è un'assurda superstizione; Dio vive tramite l'uomo, il quale non vive alla stregua degli animali. La preghiera è inefficace, essendo solo uno stato d'animo sublimato. "Nella preghiera ci si rivolge ad un Dio personale, non perché Dio sia un essere personale (io so con certezza che non lo è), ma solo perché l'io è un essere personale. Attraverso una vetrata verde io vedo tutto verde." (p. 61)

La fonte di tutto il male è di non credere nella ragione; e questa diffidenza nei confronti della ragione viene generata dall'istruzione, nell'illusione a cui noi veniamo obbligati fin da bambini. "Credi in un miracolo, e tutta la fiducia che si può nutrire nella ragione cessa d'improvviso." E tuttavia l'uomo è uno strumento, con cui non lavora l'uomo stesso, bensì Dio; l'uomo ha soltanto il compito di tenersi in ordine, "come un'ascia che si dovrebbe tenere sempre pulita e affilata."[54] Solo che questo Dio non è un essere personale; ma noi, non volendo rinunziare alla sua unicità, ce lo raffiguriamo personale.

Anche l'agnostico più rigoroso riconosce Dio, quando non nega che la vita abbia un senso. (Ma quando questo problema è posto in modo sbagliato, come la domanda sull'esistenza di Dio? Che succede allora? Tolstoj discorre del senso della vita da credente, tale quale un dogmatico). Una simile professione dell'agnostico è molto più forte della fede in un creatore del mondo, più forte di quant'altro prescrivono di credere l'autorità della Bibbia e altre autorità, circa le stupide e perfino scellerate assurdità. Dio si manifesta nella vita. D'un tratto, nell'estate del 1897, Tolstoj ha l'inequivocabile sentimento di Dio, la sensazione di essere in Dio; la sensazione è stata assai vivace, ma lui sa esprimerla solo malissimo e in maniera confusa.

Egli non crede nel creatore del mondo dell'Antico Testamento, nemmeno al figlio di Dio del Nuovo Testamento, e passa pertanto per un negatore di Dio;

54. Tolstoj ha usato sovente questa immagine, con sempre nuove modifiche. "Noi abbiamo lo spirito di Dio; ma adoperiamo il suo spirito per servire a noi stessi, e applichiamo così la scure per affilare il manico della scure.

crede invece all'Uno-Tutto, alla fonte primigenia di ogni esistenza. La religione positiva, che fa cadere in ginocchio la gente al cospetto d'una icona di santi, gli incute spavento. "Se si è potuto spingere gli esseri umani a tal punto, allora non c'è impostura a cui essi possano resistere."

Cristo è un mito; una causa principale del male è la fede, inoculata nel nostro mondo cristianizzato, nel Dio grossolano degli ebrei, che è personale. (p. 255) "Come dovrebbe comportarsi Dio, qualora esistesse un Dio a cui rivolgersi in preghiera, nei confronti delle suppliche? Alla stessa maniera in cui si deve comportare un padrone di casa al quale gli inquilini si rivolgono per la conduttura dell'acqua, pregando di avere l'acqua. Ma sì, basterà che apriate il rubinetto." (p. 257)

È commovente leggere, in molti passi del Diario, come Tolstoj osserva il progressivo affievolirsi delle sue forze corporali e spirituali, preparandosi – in toni ora impavidi, ora queruli – alla morte che si avvicina; ma, al tempo stesso, è istruttivo che, tanto nella sua filosofia di vita quanto nella sua migliore disposizione alla morte, la sua religione personale non significhi per lui nulla più che la fede chiesastica della moltitudine; là dove egli ricerca (p. 148) un conforto alla propria afflizione, non gli viene in mente affatto il proprio Dio. E in questo si differenziano difatti gli scritti religiosi, da lui pubblicati suppergiù in quel periodo, dal Diario. In nessun momento, è vero, Tolstoj diventa addirittura insincero; però assume un tono sacerdotale e reprime le blasfemie a cui, nel Diario, era stato indotto dalle sue meditazioni. Per il bene dei poveri russi, non pensa con altrettanta libertà come per se medesimo. Riproduco alcuni passi probatori dal suo saggio sulla religione e dai pensieri su Dio; i due studi si trovano nel primo volume dei "Religiös-ethischen Flugschriften" //Opuscoli etico-religiosi//, (edito da Eugen Diederichs).

Religione – Tolstoj non condivide l'opinione di tutto il mondo liberato e acculturato, cioè che la religione sia sopravvissuta a se stessa, e che sia iniziata l'èra del positivismo; secondo la sua opinione la vera religione, in armonia con la ragione, è il rapporto dell'individuo con l'infinito. Tutte le religioni storiche (ma in particolar modo la Chiesa cristiana) sono state falsificazioni; in conseguenza dell'indignazione da esse suscitata, il nostro tempo non vuole credere più nulla. La scelleratezza dei sacerdoti è stata troppo maligna, la soggezione del popolo troppo spaventosa. Se un qualunque solito impresario volesse oggi riempire uno stagno con sangue umano, affinché i ricchi potessero farvi il bagno, si potrebbe attuare senza ricorrere a mezzi dispotici; bisognerebbe solo costringere i poveri per fame alla cessione del loro sangue, indurre gli

intellettuali a dimostrare il vantaggio della cosa, ed invitare il clero a consacrare liturgicamente lo stagno. Come per via intuitiva, Tolstoj perviene così dalla religione alla politica, alla vecchia dottrina degli anabattisti, che oggi coincide suppergiù con l'anarchismo: una felice esistenza senza Stato e senza guerra!

Altri attacchi sono indirizzati contro tutti i filosofi, da Bacone a Nietzsche. Tutta la nostra civiltà si troverebbe sotto la suggestione d'una scienza mendace, d'una religione ingannevole; specialmente i dogmi della cosiddetta religione cristiana vengono rigettati nella maniera più dura. Accanto ad essi, tuttavia, ci sarebbe una religione vera. Si ricordano gli sforzi con cui Locke – esattamente 200 anni prima – aveva cercato i fondamenti comuni d'una ragionevole rivelazione ancestrale, quando Tolstoj dichiara come vera religione le comuni basi del cristianesimo, dell'ebraismo e dell'Islam, del bramanesimo, del buddismo e del taoismo. (Il fatto che i buddisti siano propriamente degli ateisti, non importa granché; anche per loro l'ingresso nel Nirvana significava un'immersione nella sorgente primigenia, quindi in Dio). Non si dovrebbe dire che l'elemento comune di tutte codeste dottrine è piuttosto saggezza che religione; l'irragionevolezza non appartiene alla religione: noi siamo solo "stati abituati a conoscere esclusivamente mele marce, cosicché non sappiamo più come piaccia e faccia bene una mela sana. È difficile, in tempi come questi, non cadere o nella superstizione oppure nel dubbio assoluto; ma l'uomo veracemente religioso trova la via di fuga."

Dio – A ben guardare, questo trattato sulla religione è un manifesto politico ed è integrato (almeno nell'edizione tedesca) da un suggestivo appello alla libertà di coscienza. Quasi impolitico, per quanto ciò fosse possibile a Tolstoj, sono al contrario i "Gedanken über Gott" //Pensieri su Dio//: aforismi che Tolstoj non ha forse raccolto personalmente, nei quali l'empio cercatore di Dio lotta con l'ignoto, da cui si sente dipendente come un lattante lo è dalla madre; immagini, allegorie, similitudini in grande quantità, e ciò nondimeno (o meglio, proprio per questo) nessuna chiarezza.

Dio c'è, ma io non lo conosco, giacché conosco solamente la direzione che porta a lui; io smarrisco la direzione, mi allontano da lui, quando tento di immaginarmi di poterlo riconoscere. Dimmi che cosa è la vita, e io ti dirò che cosa è Dio. Creatore del mondo, comunque, non è. Il dubbio nella sua esistenza non è pernicioso. A Dio bisogna essere sospinti contro la propria volontà; come se uno non volesse sposare una determinata donna, ma non può fare diversamente. Dio è l'amore, ed è altrettanto inspiegabile quanto l'amore. "Voi dite che sembra ch'io non riconosca Dio. Questo è un equivoco. Non

riconosco nulla all'infuori di Dio." Ed io, a mia volta, potrei dimostrare ancora facilmente che, dietro questo panteismo mistico, in cui Tolstoj sembra placarsi, non si cela altro che la graziosa tautologia: il tutto è il tutto.

Io non conosco l'anima russa, la cosiddetta anima popolare. Posso pertanto esprimere solo come una congettura, senza motivarlo, che il comunismo confusamente pacifistico che Tolstoj (come il romanticismo francese) riteneva essere la vera religione di Cristo, ha avuto certe ripercussioni nella più recente Rivoluzione russa (1917), in quella dei suoi principali promotori: i bolscevichi. La "rivoluzione" tedesca del 1918, che è stata piuttosto un crollo che una consapevole azione politica, non è stata rivolta contro il mondo creato da Bismarck, e quindi non contro il conclusivo arraffamento della Germania verso l'unità, ma soltanto contro la teatrale costruzione dell'imperatore Guglielmo. La Rivoluzione russa, per contro, ha posto termine al cesaropapismo in Russia.

Il terrore, che oggi prende il nome di *bolscevismo*, è sempre incline ad "abolire" il buon Dio, oppure – dato che una realtà del pensiero non può essere semplicemente cancellata – ad uccidere assertori e partigiani del Dio. In Francia, durante l'epoca del Terrore, per un certo periodo, cioè prima che il teista Robespierre avesse la meglio su Hèbert, molte persone vennero giustiziate solo perché erano cristiane o, più generalmente, credenti. Uno dei padri teorici del bolscevismo, lo spregiudicato e conseguente Bakunin, ha sostenuto in effetti che l'esistenza di Dio fosse inconciliabile con la felicità, la dignità, la ragione, la morale e la libertà dell'uomo.

La rivoluzione tedesca del 1918 non è stata altrettanto conseguente. Nella campagna elettorale, almeno, socialdemocratici e democratici fecero a gara nel rilasciare dichiarazioni sulla loro volontà di conservare la religione per il popolo. Sembrò dimenticata persino la vecchia regola, codarda o precauzionale: che la religione è affare privato. Nella sua essenza, infatti, il Socialismo è ostile all'individualismo; tanto vicini – nelle menti dirigenti dell'età presente – albergano insieme socialismo e individualismo. In questa questione tutti noi siamo ancora, o siamo di nuovo, lacerati: "Zerrissene", come furono (si ricorderà) i maggiori esponenti della Giovane Europa, dai quali noi tutti proveniamo. Ricordo di nuovo come, cinquant'anni orsono, persino un uomo di grande carattere come Vischer, nella sua bella eppure sfortunata (in quanto politica) critica alla "Fede vecchia e nuova" di Strauß, prese apertamente partito in difesa dei ceti inferiori: nei confronti del "popolo" si era debitori di qualcosa di religioso. Nel che c'era sicuramente un certo amore per il popolo, ma nemmeno un pochino di fiducia.

MULTATULI – Come uno dei più appassionati e ferventi fautori della letteratura di accusa – la testa e il cuore della quale si sono espressi finora per bocca del norvegese Ibsen e del russo Tolstoj – si dovrebbe ricordare anche l'olandese Multatuli; il quale fu un buon europeo, anche se le impressioni che lo costrinsero al grido di rivolta le aveva vissute nell'estremo Oriente, quale funzionario d'una ignobile economia coloniale. Pregno di non cristiana umanità fu anche il suo libro più incisivo, il romanzo "*Max Havelaar*", che si allinea all'incirca sulla prospettiva politica del Vormärz, ossia degli anni precedenti il 1848. Tuttavia Multatuli è molto più libero di Feuerbach o della Giovane Germania: è solo originale, soltanto poeta. Il suo totale radicalismo nelle questioni religiose va tuttavia ricercato in luoghi piuttosto nascosti. Penso in proposito ai pensieri e alle storie che Multatuli (pseudonimo di Eduard Douwes Dekker, 1820-1887) pubblicò nel 1861 col titolo di "*Minnebrieven*" //Lettere amorose//; e penso inoltre alla sua "*Preistoria dell'autorità*". In breve: ogni potere deriva da Dio. Chi ha bisogno di potere, si faccia dunque un Dio. Il numero degli Dèi è grande quanto il numero dei desideri. Con ogni nuova bramosia, ecco apparire un nuovo Dio.

"Una fantesca uscì coi figli del suo padrone. Ricevette l'ordine di sorvegliarli al meglio. Quand'ecco i bambini furono disubbidienti e le sfuggirono, in modo tale che la sua custodia fu inutile, e la sua sollecitudine del tutto vana. Di conseguenza, essa evocò dal nulla un cane nero che doveva mordere ogni bambino che non restasse vicino a lei. I bambini ebbero paura di quel cane: divennero assai ubbidienti e rimasero vicino a lei. Nella meditazione del suo cuore, ella vide il dio che aveva fatto, ed ecco: era molto buono. Sennonché i bambini divennero pazzi per paura di quel cane. E tali sono rimasti fino ad oggi." – Una storia più tragica, ma altrettanto irreligiosa, della storia di Putois, inventata da Anatole France. (cfr. p. 136)

Radicata nell'allegoria è rimasta altresì la seguente storia del viaggiatore che fece sorvegliare contro i masnadieri i suoi tesori da un intero esercito. Ad un grassatore più prudente, allora, un eremita dà il consiglio di lanciare al viaggiatore, intorno al collo, un determinato nodo; costui avrebbe allora comandato ai suoi servi di gettarsi a terra e di mollare tutto. "E fu fatto come il sant'uomo aveva detto. Sennonché il viaggiatore e i suoi compagni si trovarono malissimo. Quel nodo si chiamava fede, e ha mantenuto il suo potere fino ai nostri giorni."

È evidente: tanto spietati erano gli affari della Compagnia olandese a Giava, altrettanto blasfemi furono i pensieri e le storie del riottoso funzionario olandese; a ciò si contrapponga l'adorazione del potere a cui Tagore-Rabindranath, il poeta più celebrato del momento, esorta i suoi connazionali indiani a sotto-

mettersi alla Provvidenza e all'Inghilterra. Multatuli è un vero eroe, un vero liberatore, nella stessa misura in cui Tagore è soltanto un drammaturgo e un adoratore del potere... nel lontano Oriente asiatico; ma perfino Multatuli è "lacerato" dalla frattura tra socialismo e individualismo, nella sua anima, a quanto pare senza eguali. A questo punto, dovrei collocare tra i "lacerati" il più recente, il più forte ribelle, l'autore tedesco internazionale. Dovrei annoverare tra i "lacerati" persino Friedrich Nietzsche?

NIETZSCHE – Per decidere se allineare Friedrich Nietzsche, rovesciatore di tutti i valori, Anticristo per antonomasia, tra i forti pensatori stranieri di cui abbiamo sperimentato l'influsso, non intendo certo riferirmi alla stoltezza con cui l'uomo orgoglioso – per una volta infedele a se stesso – soleva menar vanto della propria discendenza polacca. Che è quasi nulla più che una leggenda di famiglia. A questo proposito, si dovrà pure tener presente che Nietzsche discendeva, nel suo stile, dai più raffinati aforisti francesi, nella sua volubile critica gnoseologica dal caparbio Schopenhauer internazionale, nella sua rivoluzione contro la vecchia cultura da Ibsen, e che egli (dopo aver superato il "morbo" chiamato Richard Wagner), coniò il concetto del "buon europeo": quello dell'uomo superiore, che si libra altissimo sopra la nazione e sopra la religione.[55]

BURCKHARDT – Tra Feuerbach e Nietzsche si colloca ancora, essendo un anticristo al pari di loro, però tranquillo e pacato, per la verità nient'affatto combattivo, ma solo osservatore e interprete, Jakob Burckhardt (1818-1897), il quale non volle essere nient'altro che storico. Su di lui, Feuerbach esercitò un'influenza non minore che sul poeta svizzero Keller; ma Burckhardt a sua volta influenzò, in misura ancora più forte, il giovane e ancora immaturo Nietzsche che, quale professore di filologia, ascoltò con dedizione e entusiasmo il seminario di Burckhardt sullo studio della storia, che sarebbe stato pubblicato più tardi col titolo di "*Weltgeschichtliche Betrachtungen*" //Considerazioni sulla storia del mondo//.

55. Avrei potuto richiamarmi inoltre al fatto che Nietzsche, ignorato totalmente dai professori di filosofia, venne "scoperto" dal critico internazionale danese Georg Brandes: [1842-1927, N.d.T.], un altro nemico personale del Dio e dei suoi santi. Che successivamente, durante la Guerra mondiale, il buon europeo Nietzsche venisse presentato come esponente principale dell'alterigia... tedesca, dipese soltanto da una insensata (e assai maliziosa) interpretazione del suo slogan "volontà di potenza" (che l'autore aveva inteso solo psicologicamente, non certo politicamente), nonché dalla sconfinata divulgazione dello "Zarathustra", che una bieca speculazione libraria aveva lanciato nelle trincee della Prima Guerra mondiale.

Burckhardt non è uno "specialista" che, nella sua giovinezza, si lascia assegnare da uno specialista più vecchio e più famoso un ramo del sapere che promette maggior successo, da coltivare con cura e da sfruttare fino al termine della vita; non fu un caso, difatti, che divenisse lo storiografo delle due grandi epoche in cui la teologia restò muta: la civiltà dei Greci fu immune da ogni specie di teologia, e in più la civiltà del Rinascimento, contrassegnata appunto dal fatto che, per la prima volta, vi si intraprese consapevolmente la liberazione dalla teologia cristiana.

Il filosofo a cui Burckhardt s'ispirò principalmente fu Schopenhauer, e perciò lo storico si atteggiò – nei confronti del suo giovane collega e allievo Nietzsche – sempre cortesemente e un tantino ironicamente, allorché questi incominciò ad eccellere con le sue personali arditezze; i corteggiamenti di Nietzsche nei riguardi di Burckhardt furono vani, quantunque entrambi non la pensassero molto diversamente sul mondo greco e su quello cristiano.

Burckhardt non aveva fatte proprie tutte le concezioni di Schopenhauer; altrimenti non avrebbe potuto commettere il bell'errore di andare dappertutto alla ricerca delle leggi universali della storia mondiale; e tuttavia Burckhardt rimase un fedele seguace di Schopenhauer nel giudicare in maniera pessimistica la natura umana, non riconoscendo alla religione – e segnatamente al cristianesimo – nessuna efficacia positiva e favorevole alla moralità pubblica. Nel suo corso accademico sullo studio della storia, discute in un'occasione di come la cultura si sia affrancata dalla fede delle Chiese; e dichiara esplicitamente: "Le religioni amano appoggiarsi, nelle loro fasi successive, sulle morali in quanto loro figlie presunte; solo che, contro di loro, si ergono sia, sul piano teorico, la dottrina d'una moralità indipendente dal Cristianesimo, fondata meramente sulla voce interiore, sia, sul piano pratico, il fatto che, nel complesso, l'odierno esercizio del dovere etico viene determinato enormemente di più dal senso dell'onore e dal peculiare senso del dovere, nel senso più stretto, che non dalla religione. Evidenti prodromi di questa realtà vengono alla luce a partire dal Rinascimento. Ma l'artificiale reimpianto del Cristianesimo, finalizzato ad una buona edificazione, è stato sempre del tutto vano."

Queste frasi non hanno la travolgente forza poetica degli aforismi di Nietzsche; però sottraggono alle più recenti riabilitazioni religiose, con serena spregiudicatezza, il prediletto richiamo alla morale, e avrebbero potuto porre termine alla vecchia diceria che la religione dovesse essere conservata, quantomeno a vantaggio e a riguardo del popolo.

Con il citato "artificiale reimpianto del cristianesimo" Burckhardt pensava probabilmente al protestantesimo liberale (anche quello di Basilea), agli epigoni

di Schleiermacher; per noi, oggi, quelle tesi suonano come se fossero rivolte direttamente contro la falsità del cristianesimo di Eucken. Quasi che Burckhardt, molto più vecchio e più maturo, fosse stato un allievo del giovane Nietzsche.

NIETZSCHE – Nell'anno 1886, ancora nel pieno della sua penetrante creatività, Nietzsche pubblicò lo scritto, definendolo come "preludio ad una filosofia del futuro", che già nel titolo, e in diversi momenti, presenta il complesso della sua nuova dottrina, incluso naturalmente il suo anticristianesimo, che era ancora più intenso, se possibile, del suo ateismo. Il titolo "*Jenseits von Gut und Böse*" //Al di là del bene e del male//, divenuto quasi proverbiale, sarebbe stato meno frainteso se l'autore non avesse evitato il conosciutissimo forestierismo, se l'immoralista avesse detto "Al di là di qualsiasi morale". Vi si tratta dapprima dei pregiudizi dei filosofi: che la falsità d'un giudizio non è ancora un'obiezione contro questo giudizio, che la non verità può essere promotrice di vita. Ma poi la verità viene pure cercata: quella dello spirito veracemente libero, spesso con l'onestà offensiva d'un cinico. E tale metodo viene applicato, nella terza parte, allo scandagliamento profondo dell'essenza religiosa. Nella sua qualità di filologo, Nietzsche è talmente critico, che la Bibbia – ossia l'incollaggio di Antico e Nuovo Testamento in un unico Libro – gli appare come la più grande impresa temeraria che l'Europa ha sulla coscienza.

Da discepolo di Schopenhauer, quale è sempre rimasto nonostante ogni ribellione contro il maestro, Nietzsche ritiene di non dover più contrastare seriamente il teismo. "Perché il teismo oggi? Il Padre insito nel Dio è confutato radicalmente; altrettanto vale del Dio giudice, e di quello rimuneratore. Il medesimo dicasi del suo libero volere: egli non ode... e se pure udisse, non saprebbe comunque come portare aiuto. Ecco il peggio del peggio: il Dio sembra incapace di comunicare in maniera chiara e diretta. È forse confuso?" Tutta la filosofia moderna, dopo Cartesio, è un attentato al vecchio concetto dell'io, ed è anticristiana già per questo. "Forse un giorno i concetti più solenni, per i quali si è sofferto e combattuto più di tutti al mondo – i concetti di dio e di peccato – ci appariranno non più importanti di quanto, al vegliardo, appaiano un giocattolo da bambini e un dolore infantile..."

Oggi ci vuole moltissima buona volontà (si potrebbe dire un volere capriccioso), perché un intellettuale tedesco prenda sul serio il problema della religione. "Si è piuttosto inclini ad una superiore, quasi bonaria serenità nei confronti della religione." "La pratica indifferenza verso le cose religiose suole sublimarsi nella precauzione e nell'amore per la pulizia, che rifugge dal contatto con cose e uomini di religione; e può essere proprio la profondità della sua tolleranza

ed umanità, che lo fa evitare quella sottile emergenza, che il tollerare stesso porta con sé." Lo spirito libero si servirà delle religioni per la propria attività di allevamento e di educazione, come si servirà delle contingenti condizioni politiche ed economiche; quando una religione vuol essere il fine ultimo di se stessa, viene pagata troppo cara.

Ecco la brutta contropartita che Nietzsche, volendo essere pur sempre un ateo religioso, presenta al pari di Schopenhauer: "Della resa dei conti complessiva, le religioni fin qui esistite, vale a dire sovrane (il che significa: non usate da spiriti liberi a scopi di allevamento selettivo), sono tra le cause principali che hanno tenuto la specie umana inchiodata su un gradino dì inferiorità – esse hanno ottenuto troppo di ciò che sarebbe dovuto andare in malora... Ammesso che, con l'occhio beffardo e distaccato dì un Dio epicureo, si potesse abbracciare con lo sguardo la dolorosa commedia, tanto rozza quanto raffinata, del Cristianesimo europeo, credo che non si finirebbe mai di stupirsi e di ridere: non sembra infatti che sull'Europa, per diciotto secoli, abbia predominato Una Volontà, quella di fare dell'essere umano un sublime essere deforme, un aborto?" Orbene, che questo eversore della religione debba a buon diritto disprezzare la Chiesa, si comprende bene da sé. "Non già il loro amore per l'uomo, quanto piuttosto l'impotenza del loro amore umanitario, trattiene i cristiani di oggi... dallo spedirci sui roghi."

Non perché Nietzsche, poco tempo dopo, sarebbe caduto preda della demenza, soltanto perché il libro stesso è morboso, rivelando tratti convulsi e sogghignanti, io annetto scarso valore agli strilli improvvisi della "*Götzen-Dämmerung*" //Crepuscolo degli idoli// (concluso a Torino il 30 settembre 1888). Già la prefazione si chiude con una blasfemia talmente forzata che, ai nostri giorni, colpisce come una scipitezza superflua. Nietzsche si è prefisso il compito di abbattere a colpi di martello gli idoli sempiterni e più creduti. Si trovano, tra gli aforismi di questo "Crepuscolo degli idoli", frasi meravigliosamente cesellate ("il morso della coscienza è sconveniente", "La volontà del sistema è un difetto di rettitudine"); sennonché il Nietzsche distinto e signorile doveva essere ormai molto infermo, per affondare qua e là, con i suoi giochetti verbali (e addolora dover pronunciare questo nome) fino alle distorsioni di Oskar Blumenthal, quando parla d'un tedioso teismo monocorde. È quasi altrettanto indegno d'un Nietzsche chiamare l'amore per l'uomo un segno di buona digestione, quasi che fosse andato a lezione da Feuerbach ("L'uomo è ciò che mangia").

Nietzsche e Stirner – Prima di passare, dopo queste osservazioni introduttive, alla creazione intellettuale di Nietzsche, devo menzionare ancora con

poche parole una delle molte domande riguardanti la sua scaturigine spirituale. Sebbene io non possa credere che siffatte indagini siano rilevanti o, addirittura, esprimano in qualche modo il senso profondo del ribelle filologo Nietzsche. Una di queste domande, però, non è indifferente, certamente non insignificante per il nucleo essenziale di Nietzsche, per la sua esemplare raffinatezza (e ammesso che in cose siffatte un modello sia possibile).

Ecco: Nietzsche ha conosciuto "l'Unico" di Stirner? O meglio: perché mai, dato che lo ha sicuramente conosciuto, ha taciuto su questo arricchimento? Contrariamente all'assicurazione della sorella, secondo cui Nietzsche non avrebbe conosciuto l'opera stirneriana (gelosia per un defunto, per un disperso da lungo tempo?), l'acribia filologica ha constatato, in maniera indubitabile, che un allievo prediletto di Nietzsche aveva preso in prestito nel 1874 "l'Unico" dalla Biblioteca di Basilea, dietro esplicita raccomandazione del suo maestro Nietzsche. E la signora Overbeck (a mio avviso una testimone classica) informa che l'amico Nietzsche aveva parlato una volta con lei di Stirner come d'un tipo eccentrico, ma con visibile ritrosia; ed in seguito, nuovamente, con tono solenne, elevato, come d'uno spirito affine esclamando: "Stirner, ah quello là!" Però non gradiva pronunciarne il nome. Tutto fa pensare che, di Stirner, Nietzsche avesse tratto un'impressione sconvolgente. Ma perché non avrebbe confessato questa impressione? La signora Overbeck allude al fatto che Nietzsche avesse inteso scansare anche il semplice falso sospetto d'un plagio.

Ciò è inconciliabile col carattere di Nietzsche, che da Stirner aveva semmai mutuato poco più che l'energia tempestosa, non il principio basilare "o-o" / "aut-aut", ma semmai soltanto la disponibilità al martirio, che da codesto principio procede per l'uomo coraggioso. Ritengo dunque che Franz Overbeck fosse nel giusto con la sua dichiarazione nel merito: Nietzsche, sovente assai comunicativo, si chiudeva in se stesso quando si trattava d'una esperienza di potenza inusitata. Forse Nietzsche era il primo uomo in grado di sentire e condividere pienamente l'Unico stirneriano; e noi siamo infatti pervenuti alla comprensione dell'"Unico" solo attraverso Nietzsche. Era il 1844, allorché Stirner scrisse il libro della sua vita; in quello stesso anno venne al mondo Friedrich Nietzsche.

Non credo, pertanto, in un essenziale "influsso" di Stirner su Nietzsche, sebbene l'ultimo stato d'animo di Nietzsche (nella "Volontà di potenza") e l'unico pensiero di Stirner si differenzino solo in questo: che Nietzsche rimase un poeta fino alla sua estrema ora lucida, un uomo con le sue contraddizioni, un appassionato lottatore col suo "dio", un estremista della sua genuina passione, un pescatore di uomini malgrado il suo disprezzo per l'umanità; laddove Stirner fu invece solo un pensatore, celando la sua passione dietro una glaciale freddezza:

un vero bruto disumano, unico per davvero, quasi lieto della sua solitudine. Non poteva quindi mancare che Stirner fosse condannato alla morte per fame e per miseria dagli uomini stessi, che lui non riconobbe come simili, mentre Nietzsche fu condannato alla follia dalla natura, che fu il suo unico amore.

Entrambi, da ribelli aristocratici, avevano predicato la rivolta più estrema, non piccole sommosse contro il potere statale in favore d'un libero ideale: no, l'ultima grande rivoluzione contro tutto ciò che agli uomini era ed è "sacro", contro l'ideale, contro la libertà, contro tutti i concetti trascendentali, contro tutte le astrazioni, contro tutti gli -ismi. Tutti e due hanno annientato gli ultimi avanzi della Scolastica metafisica, e sarebbero stati destinati ad eliminare completamente la vecchia psicologia e logica mediante la critica linguistica, se non si fossero limitati alla lotta contro concetti astratti, se fossero giunti fino alla abdicante saggezza per cui l'illusione è parte integrante dell'*essenza* del linguaggio. Certamente, allora, i loro scritti avrebbero perduto molto della loro energia provocatoria; l'abdicazione non può infatti coinvolgere e travolgere come l'unilaterale assalto inferto ai più sacri concetti di valore.

Come Stirner, anche Nietzsche si sente ormai un combattente contro un nuovo nemico. Come se la vittoria su Dio e il Cristianesimo fosse ormai ottenuta. Solo che Stirner, al di là di fideismo e ateismo, respinge con freddo sarcasmo la piatta frase della morale "eterna", essendo lui stesso non più cristiano e appena ancora un "uomo", e solo che Nietzsche, dopo una devastante autoanalisi, indaga angosciosamente se nel proprio pensiero non rimanga occultato qualche residuo germe velenoso di sensibilità cristiana, sforzandosi di espungere codesto germe, anche al prezzo di lasciare scorrere in questo l'ultima goccia del suo sangue. Egli è più asservito di Stirner, più vincolato anche di Feuerbach, nel flagellarsi per il più selvaggio e furibondo attacco contro il cristianesimo, che pure non esiste più nel suo mondo.

Per due millenni la spiritualità libera, crescendo prima lentamente e poi sempre più rapidamente, aveva posto tutto il suo sapere nel confutare la sedicente *verità* delle dottrine cristiane; ora giungeva Nietzsche, il quale negava un mero impulso di conoscenza (senza riguardo alle questioni del vantaggio e del danno), che nel cosiddetto istinto di conoscenza vedeva solo un istinto di sopraffazione, che dissolveva il puro concetto di verità ("la morale dice: io *ho bisogno* di certe risposte"), al quale quindi doveva stare a cuore non tanto la verità, quanto piuttosto di screditare nel cristianesimo il valore culturale del Cristianesimo, l'umanesimo lasciato indisturbato da Feuerbach, rappresentandolo in una caricatura; così come l'artista fa del borghese una caricatura, nell'istinto della sua sopravvalutazione.

Questo screditamento del Cristianesimo, falso, unilaterale, quindi ingiusto, Nietzsche lo portò avanti con inaudita spregiudicatezza, segnatamente nell'ultimo anno, che precedette la manifestazione della sua demenza. Solo ragazzi e preti potrebbero, pertanto, giudicare insensati e senza valore questi scritti e frammenti; va da sé che in essi (come pure altrove) si trovano segni di morboso sovreccitamento; ma i pensieri sono gli ultimi e consequenziali pensieri d'uno spirito eccelso che emanò fino all'ultima luce, che spese il suo dolorante cervello, come un sano gigante volle filosofare col martello. Per distruggere le immagini feticistiche, gli idoli di Bacone.

E che voleva apportare una delle molte aurore che ancora non avevano brillato all'orizzonte. Chi volesse imparare a conoscere e ad amare il martellatore Nietzsche in quanto alunno totale di Stirner, legga attentamente la sua "*Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile*" //Aurora, pensieri sui pregiudizi morali// (scritti dal 1880/81, ma noti solo dal 1887). Vi si percepiscono analogie con certi enunciati dell'Unico, si avverte l'uomo che della propria unicità è ancora più conscio di Stirner. "La moralità istupidisce" – "Affidarsi al proprio sentimento, cioè a dire ubbidire al proprio nonno e alla propria nonna, e ai loro nonni e bisnonni, di più che agli dèi." – "Un tempo si cercava di dimostrare che non esiste un Dio; oggi si dimostra come poté *nascere* la fede che esista un Dio, e per quali vie questa fede ottenne il suo peso e la sua importanza; in questo modo diventa superflua una controprova che un Dio esiste... Oggi ci sono forse da dieci a venti milioni di persone, tra i diversi popoli europei, che non credono più in Dio; è chiedere troppo che essi mandino segnali reciproci? (Solo nel desiderio della propaganda sta indietro rispetto a Stirner) – "Noi siamo nella nostra rete, come ragni, e qualunque cosa in essa catturiamo non possiamo catturare nient'altro che quanto si lascia appunto prendere nella *nostra* rete" – "Perché l'uomo non vede le cose? È lui stesso che vi si frappone: è lui che occulta le cose." (Senza dubbio, per tramite del linguaggio) – "Proprio questo, fuggire e odiare l'*ego*, e vivere nell'altro, per l'altro, si è fino ad oggi approvato, dichiarandolo cosa tanto spensierata quanto fiduciosa, non egoistica e quindi buona." – Duro come Stirner, ma non ancora geniale come altrimenti è Nietzsche.

Odio per il Cristianesimo – Prima di inquadrare (al servizio del mio lavoro, in maniera quasi pedantesca) la posizione di Nietzsche rispetto al concetto di Dio, voglio e debbo mostrare, dopo questo orientamento generale, il modo in cui (in Zarathustra, ne "l'Anticristo" e nella "Volontà di potenza") si andò delineando la battaglia di Nietzsche contro il Cristianesimo. Sicuramente in

modo non del tutto nuovo, come molti credono. Gli spiriti forti del Rinascimento, i superuomini aristocratici, quelli che il Nietzsche senzadio (essendo in questo un discepolo di Burckhardt) divinizzava col nome di "Kraftgenies", vale a dire come menti geniali, avevano già odiato o disprezzato in ugual misura il Cristianesimo; ma quanto più radicale è stato il filologo Nietzsche rispetto ai filologi del Quattro e del Cinquecento, tanto più a fondo si sviluppò il suo odio e il disprezzo verso il metodo dei cosiddetti teologi, ovvero degli "scienziati" del cristianesimo.

Superfluo aggiungere che quest'odio scientifico venne esasperato solo con l'odio istintivo dell'immoralista, dell'Herrenmensch, ovvero dell'uomo superiore e dominatore contro la morale da schiavi del Cristianesimo (la definizione è però di Schopenhauer), fino alla cieca rabbia. Col suo freddo pensiero, dunque, Nietzsche sta al di là e al di fuori di ogni religione, e non avrebbe più degnato d'un attacco il cristianesimo, se non fosse stato una creatura educata all'interno del cristianesimo; col suo cuore ardente era appunto un ribelle *cristiano*. Ora, poiché egli ha operato molto di più con la sua vitalissima personalità, che paragona spesso e bellamente con la tempesta o con la fiamma, più che col suo pensiero astratto, proprio per questo non dovremmo meravigliarci se, per la nuova generazione, Nietzsche è diventato dapprima e soprattutto l'Anticristo, nonostante che, nel complesso della sua filosofia, la tendenza anticristiana non sia affatto l'elemento principale; in uno dei molti progetti, in cui compendiava in poche parole e in maniera globale il suo "sistema" – la volontà di potenza, o la trasvalutazione di tutti i valori –, nell'abbozzo dell'estate 1886 (Nietzsches Werke, Band 15, p. 521), la parola cristianesimo non figura neppure. Come contenuto del secondo libro, che avrebbe poi compreso la critica del cristianesimo, si annuncia soltanto: "Critica dei valori (della logica, ecc.)". Questo atono "eccetera" sintetizza qui la sconfinata potenza mondiale del Cristianesimo, così come lo spigliato "e così via" (con cui Lenau conclude i suoi "Albigesi"), intende abbracciare tutti gli avversari del cristianesimo e della tirannide.

"*Zarathustra*" – Anche tutti gli altri importanti pensatori si possono comprendere appieno solo quando, attraverso i loro scritti, si penetra fino al nucleo della loro personalità; il che riesce tanto più difficilmente quanto più essi si sono sforzati di occultare la loro personalità dietro un'esposizione quanto più possibile oggettiva del loro insegnamento. In Nietzsche siamo di fronte al caso, davvero unico, che un pensatore, dopo aver percepito la consapevolezza della propria energia spirituale, rappresenta dapprima in un poetico autoritratto la lotta incessante circa le nuove idee e, successivamente, non possiede più la

forza per una oggettiva elaborazione delle idee proprie. Ne deriva che la cosa migliore per noi sia di attenerci allo "Zarathustra", se non vogliamo occuparci di inutile ciarpame.

Zarathustra è un Nietzsche plasmato artisticamente; chi ne dubita, non ha né occhi né orecchie. Attraverso tutti i veli, i travestimenti e le maschere della saggezza, della prudenza, del pudore, dell'esagerazione e della pura poesia, si può riconoscere Nietzsche stesso nella sua cinica nudità. Qualche volta, addirittura, l'uomo Nietzsche nel suo ambiente, sempre il Nietzsche pensatore, che lotta con le proprie idee; e poiché non ha mai smesso di lottare, si riconosce la filosofia di Nietzsche tutt'intera. Compreso il suo battagliare con Dio.

Solo col cristianesimo non era più necessario che lottasse Zarathustra, cioè il Nietzsche del poema zarathustriano. Perché quella lotta, né più né meno come Stirner, egli la considerava superata "da gran tempo". Che cosa importavano gli altri all'Unico? Che cosa importava, il resto dell'umanità, all'annunciatore del super-uomo? Nel suo complesso, il poema è ancora più anticristiano del pamphlet "l'Anticristo", perché nel poema manca perfino l'ultimo riconoscimento di questo nemico: manca l'odio. Dai predecessori di Nietzsche, il fondatore della religione cristiana (e ciò quasi sempre, e fino ai nostri giorni) era stato una volta risparmiato da tutte le ingiurie; un'altra volta essi avevano compensato il puro e semplice Gesù con le storie miracolose, collocandolo accanto agli altri "ingannatori". Nietzsche, malgrado la sua arretratezza su questo punto, non prende parte, in quanto poeta, a codeste vicende; come un cane punta lo sguardo al di sopra dei gropponi delle mandrie brulicanti, così egli lo innalza sulle grigie teste della gente benevola, sul predicatore e sui grotteschi santi di queste persone mediocri. Il maestro del superuomo spregiava il concetto della redenzione e la fede in un'anima immortale.

Nietzsche non era "antisemita"; agli antisemiti, che mentono per principio, aveva detto amare verità. Al buon europeo Nietzsche, che in "Zarathustra" ancora non aveva dimenticato la definizione del Dio ebraico data da Schopenhauer, era tuttavia insopportabile l'idea di dover vedere un profeta giudaico nel Dio cristiano. "Ora si va a picco! Mai il mondo è caduto così in basso! Roma è precipitata a meretrice e a bordello, il Cesare di Roma in bestiame, Dio stesso... divenne ebreo!" Queste audaci rime, ed in più la parodia d'una litania (di cui ci occuperemo ancora) ed infine la figura dell'ultimo papa (ancora più senzadio di Zarathustra) possono solo sedurre gli sconsiderati a ritenere che Nietzsche, il figlio d'un parroco protestante, abbia mai voluto colpire in particolare il cattolicesimo. Il che era lontanissimo dalle sue intenzioni.

Le beghe campanilistiche delle sette cristiane non lo interessavano minima-

mente. Per lui, il Cattolicesimo era soltanto il cristianesimo conseguente, il papa il simbolo della Chiesa, della Chiesa integra; per lui, quella vecchia Chiesa sana era morta di brutto, non per la strisciante malattia del luteranesimo, che Nietzsche non prendeva sul serio. Credo di interpretare correttamente l'oscuro capitolo "Der häßlichste Mensch" //L'uomo più brutto//, supponendo che Nietzsche, con l'uomo più brutto, pensasse a Schopenhauer, suo ex-educatore, predicatore della compassione. Il Dio cristiano è infatti morto per la sua compassione: così sentiva il poeta; e il sofista Nietzsche aggiungeva: Schopenhauer è stato l'assassino di Dio in quanto, attraverso la giustificazione filosofica della compassione, ha portato a chiara consapevolezza la falsità della religione della compassione. Si tenga presente che l'uomo più brutto fa parte degli individui superiori che (nella quarta parte dello Zarathustra) innalzano il mostruoso grido di soccorso verso la nuova epoca.

ANTICRISTO – Allorché, nel settembre 1888, solo tre mesi prima di ammalarsi, Nietzsche lavorò accanitamente allo "Anticristo" quale parte del progettato capolavoro, era certamente, pur nella piena chiarezza spirituale, in preda ad inusitata eccitazione. Ma ciò riguarda solo la forma; egli è meno artista di prima, e scrive più spesso del solito. Già la prefazione tradisce un'alterigia che altrimenti esternava in modo più equilibrato. Scriveva solo per pochi lettori; "il resto non è che umanità." Eppure è questo resto dell'umanità che egli rampogna aspramente.

E torna a sviluppare la sua superba dottrina del diritto dell'uomo superiore. Bene è ciò che eleva la volontà di potenza; cattivo è ciò che si genera dalla debolezza. Il Cristianesimo è più pernicioso di qualsiasi vizio; ha condotto una guerra mortale contro il superuomo, ha allevato l'animale del gregge, l'animale malato uomo, il cristiano, contrapponendo alla morale naturale, che vuole una selezione del forte, la compassione per l'individuo malriuscito. La teologia è la forma divulgata della falsità. In Germania, la filosofia è stata inquinata dalla teologia, la filosofia protestante dalla teologia protestante, questa teologia subdola.

Il Protestantesimo è la paralisi emiplegica del Cristianesimo *e insieme* della ragione. Null'altro che un ostacolo fu Lutero, fu Leibniz, fu Kant. (È raccapricciante, ma ciò che preti e monelli fanno valere contro Nietzsche, il raffinato Nietzsche lo commise a sua volta contro Kant, in un accesso canagliesco: "Kant divenne un idiota"). Anche il Buddismo comprende la sofferenza dell'uomo, ma non conosce il concetto di peccato, e quindi nemmeno l'efferatezza, la crudeltà nei confronti del peccatore, contro chi pensa o crede diversamente. Il

Cristianesimo vuole trionfare sugli animali feroci facendoli ammalare. Come prima ha fatto l'ebraismo, esso ha falsificato la morale e la storia, perpetrando a tale scopo la grande falsificazione letteraria: di fissare il volere di Dio in virtù d'una rivelazione.

La messa a nudo di siffatte falsificazioni non è più un'occupazione per Nietzsche; con irridente superiorità egli mette in ridicolo David Strauß, il quale esercitava la sua dotta introspezione sulle leggende agiografiche, cioè sulla letteratura più ambigua, irridendo il buffonesco Renan. Libero da ogni storicismo (*in psychologicis*), che aveva debellato così brillantemente già da "inattuale", Nietzsche – ora in lotta contro gli storici del cristianesimo e della cristologia – diventa purtroppo talmente poco storico da impiegare assai spesso (riguardo alla nascita delle religioni, quindi anche del cristianesimo) l'ipotesi dell'impostura.

Solamente e pienamente grazie alla Chiesa la barbarie morbosa è diventata potere; e il riconoscimento di questo potenza non sarebbe più, oggi, l'espressione d'una malattia spirituale, bensì consapevole assenza di verità. "Ciò che un tempo fu unicamente morboso, è oggi divenuto sconveniente... è indecente, oggi, essere cristiani". I concetti di aldilà, di giudizio universale, immortalità dell'anima, e l'anima stessa, non sono che strumenti di tortura e menzogne dei sacerdoti. "Ognuno lo sa e nondimeno tutto resta come prima". Perfino i nostri uomini politici – peraltro anticristi dell'azione in tutto e per tutto – si dicono ancora cristiani, e si mettono in fila per ricevere la comunione. Come pure i prìncipi. Per quanto riguarda i cristiani, la teoria della derivazione dalle scimmie diventa pura e semplice buona creanza.

Il cristianesimo promette tutto, ma non mantiene nulla. In conseguenza della *dottrina dell'aldilà*, la vita viene a perdere il suo senso, ed intanto la vittoria del cristianesimo viene decisa dalla feccia e dagli avanzi peggiori dell'umanità. I primi cristiani emanavano un cattivo odore come gli ebrei polacchi; il Nuovo Testamento è più impuro e antipatico di qualsiasi altro libro. Si fa bene ad indossare i guanti quando si legge il Nuovo Testamento, nel quale Pilato è l'unica figura che si debba rispettare. (Perché non prende sul serio un affare da ebrei). Non si può essere filologo o medico senza diventare un anticristo nel leggere la Bibbia; il medico dice "inguaribile", il filologo "impostura" (qui Nietzsche vuol essere impetuoso: "La mia voce raggiunge perfino i duri d'orecchio"). Il Cristianesimo è stato, fino ad oggi, la più grande sciagura dell'umanità.

Né la voglia di credere (la prova della voglia è una prova *del* desiderio), né la croce, né i martiri sono argomenti; credere significa in effetti *non-voler-sapere*. Tutte le grandi menti sono state scettiche. Tra menzogna e convinzione non sussiste alcuna differenza; la persona di parte diventa necessariamente bugiar-

da. Si tratta infatti dello scopo della menzogna: il Cristianesimo, nella sua insondabile volgarità, ha perseguito lo scopo di rendere spregevoli tutti i valori dell'individuo nobile, di annientare tutto il lavoro del mondo antico (la cui importanza il filologo Nietzsche sopravvaluta oltremodo); il cristianesimo è stato anarchico. Cristianesimo e alcool furono i due grandi strumenti di corruzione (per la nobiltà tedesca). La nuova missione vitale è, attraverso la transvalutazione dei valori cristiani, di aiutare i valori superiori a prevalere, portandoli al trionfo; questa abrogazione del Cristianesimo sarebbe stata possibile durante il Rinascimento (per mezzo di Cesare Borgia in qualità di papa); sennonché vi si frappose Lutero, con tutti gli istinti vendicatori d'un sacerdote frustrato nel corpo, ribellandosi a Roma contro il Rinascimento. Se non la si fa finita col cristianesimo, i tedeschi ne porteranno la colpa a cagione del loro Protestantesimo, la variante più sconcia del Cristianesimo.

"Contro la Chiesa cristiana io lancio la più terribile di tutte le accuse che un pubblico ministero abbia mai pronunciato; essa è per me la corruzione più alta di tutte le corruzioni possibili e immaginabili, avendo avuto la volontà dell'estrema corruzione possibile... Io definisco il Cristianesimo l'unico immortale marchio d'infamia dell'umanità". Quest'accusa Nietzsche vuole scriverla su tutte le pareti, dovunque vi siano pareti (e di nuovo sa di urlare): "Posseggo certi caratteri per far sì che anche i ciechi vedano."

Non v'è quasi pensiero eccellente in questo "Anticristo" che Nietzsche non abbia già sussurrato furtivamente nel suo "Zarathustra" tra simboli rutilanti, con toni mesti o trionfanti, o in maniera esoterica; nell'"Anticristo" si rivolge ai molti, ai troppi che disprezzava. Nello "Zarathustra" aveva parlato, con lieve insistenza, agli spiriti liberi che – dopo i deisti, dopo gli illuministi, e dopo i critici – erano diventati non cristiani coscienti e dichiarati; nell'"Anticristo" offre ai fiancheggiatori, ai filistei della cultura, parole d'ordine contro il cristianesimo, che sono altrettanto fanaticamente unilaterali quanto gli slogan cristiani. Ma questo libro si mostrò il più efficace, perché qui il peggiore Nietzsche trovò lettori più congeniali, e perché il solo fatto che un tale scritto potesse essere pensato, scritto e stampato, sbalordiva il lettore borghese. "L'Anticristo", non essendo ormai più un titolo di gloria per il poeta di "Zarathustra", era appropriato per una bandiera, per il vessillo d'un partito. E uomini di parte sono appunto, necessariamente, dei bugiardi. Nietzsche commise l'errore di voler dimostrare troppo, dal momento che ribaltava non solo la verità della religione cristiana (come molti spiriti liberi e liberi pensatori prima di lui), ma negava altresì il significato storico della morale contemporanea.

Ho accennato già brevemente come egli (cosa che al filologo critico non era

lecito) avesse riciclato l'ipotesi dell'impostura tipica dell'epoca illuministica. Nel suo giustificato odio per lo storicismo (inconsciamente) hegeliano, che voleva dichiarare razionale (invece che divenuto, come necessariamente divenuto) tutto il reale, Nietzsche non vide assolutamente che la scuola storica aveva l'innegabile merito di interpretare come effetti di massa i prodotti della psicologia popolare, quali lingua e religione, e non più come creazioni di singoli individui, e le religioni non più come invenzioni di singoli impostori. Su questa ipotesi fraudolenta, naturalmente, Nietzsche non si riconosce con aride parole; eppure essa sta alla base di moltissimi passaggi. Paolo aveva falsificato la storia di Israele, inventandosi una storia del primo cristianesimo; ciò che lui stesso non credeva, gli fu creduto; anche il distacco degli ebrei cristiani dagli Ebrei sarebbe stata consapevole astuzia.

In un'occasione, Paolo di Tarso viene definito un terribile impostore. Il peccato viene messo alla gogna non solo come una falsità, ma altresì come un'invenzione. I santi (le loro condizioni psichiche sono forme epilettoidi) sarebbero stati semplicemente individui fuori di testa, oppure grandi imbroglioni. Aggiungo che, nei Frammenti relativi al suo "capolavoro", che doveva diventare un lavoro rigorosamente scientifico, l'ipotesi della frode non è lasciata cadere. I primi cristiani volevano far prevalere qualcosa, era una sorta di meditata infamia. Paolo cercò e trovò una fantasmagoria che poteva essere messa in gioco contro le immagini dei culti segreti. "Ci si sbaglia quando qui (ossia nel potere sacerdotale esercitato con la menzogna) si presuppone uno sviluppo inconscio ed ingenuo, una specie di autoinganno. I fanatici non sono gli inventori di tali premeditati sistemi di oppressione. Qui ha lavorato la più fredda e disincantata avvedutezza". L'intera dottrina del libero arbitrio fu una falsità e venne inventata essenzialmente a scopi punitivi. Anche in questi Frammenti non si esce da concetti affini ad invenzione e falsificazione; l'intera morale cristiana viene rappresentata, come se non si fosse evoluta, come se fosse invece "fabbricata".

Frammenti – Se si prescinde da questa mancanza di libertà originata dall'odio, da questa incomprensione della storia effettiva del cristianesimo, questi Frammenti all'opera principale sono tuttavia soddisfacenti, se li si confronta con le ipersensibili intenzionalità del "Anticristo". In "Zarathustra", Nietzsche aveva raccontato il suo bel sogno futuribile dell'umanità senza Dio, in immagini quasi sempre rutilanti, in una lingua tutta sua; ne "L'Anticristo" era disceso dalla sua cima abbastanza in fondo, per poter ancora sorpassare, con ruvidi sberleffi, l'Illuminismo da lui superato; nei Frammenti possiamo ascoltare di nascosto il dotto lavoratore nel momento e nel modo in cui si sforza di ridurre al silenzio il

poeta e il profeta dentro di sé, accatastando pietre e mattoni adatti per l'edificio bene strutturato della sua filosofia.

Assai ammirevole è qui (come di solito in Nietzsche) la sua abissale investigazione psichica; da ogni profondità raggiunta egli guarda senza paura nella profondità prossima, ad ogni vetta lo attira una vetta ulteriore. Giammai, però, si riposa soddisfatto, giammai resta fermo. E nemmeno manca l'ombra di quella luce. Applica senz'altro, almeno soggettivamente, almeno linguisticamente, il metodo dialettico, che in Hegel si atteggiava in modi oggettivi, e perciò diventava tanto pericoloso; in Nietzsche è solo l'inclinazione a lasciarsi sedurre, come da ogni associazione, così specialmente dall'antitesi al contrario, all'opposto, alla parola inversa. Per cui offende spesso il buon gusto con semplici giochi di parole, disarmando ancora più spesso l'avversario, al quale, con fulminea dialettica, toglie di mano l'arma già pronta.

La critica al cristianesimo, la critica alla menzogna sacrale, non porta nei Frammenti molto di nuovo, nella misura in cui si tratti della morale cristiana. Per il buon lettore, questo risultava già in "Zarathustra" più grande, più puro, più solare. Il dotto filologo, di cui colà aveva già gettato via l'abito con un riso felice, qui prende di nuovo la parola; certo è un superfilologo al quale, del suo mestiere, non è rimasto più molto, se non la sacra collera per il pessimo stile della Bibbia e per le ridicole arti interpretative dei razionalisti. Le scritture cristiane gli sembrano del tutto indegne d'una radicale elaborazione filologica; e neppure si sente di rifare i percorsi d'un Reimarus, d'uno Strauß.

Che cosa gli interessa ancora, del Cristianesimo? Dalle macerie dei dogmi cristiani, l'Illuminismo aveva cercato di salvare la morale cristiana; all'occasione, Nietzsche definisce ancora il lavoro della sua vita come illuministico; sennonché il suo martello non l'agita più contro la dogmatica, ormai defunta, ma proprio contro la morale cristiana, ritenuta ancora viva, contro la morale degli schiavi. Essendo un immoralista, è per di più un anticristo, o anche il contrario; per contro, suscita rivolta in lui, in quanto estetico classico, tutto ciò che ha a che fare con la croce. "Bisogna sentire la croce (e quindi odiare) come Goethe". Oltretutto, il Nuovo Testamento è confutato già per la sua mancanza di humor e di arguzia.

Nelle azioni umane non si trova affatto un Cristianesimo; il cristiano agisce come tutti al mondo, e non in base alla sua credenza; il cristianesimo è possibile in quanto forma di esistenza privatissima, all'interno della conventicola; ma uno Stato cristiano è una menzogna non dissimile da quella d'una strategia cristiana per condurre una guerra. Nemmeno la bontà è una conseguenza pratica del cristianesimo; essa porta piuttosto ad un egoismo estremo, dato che l'individuo

tiene lo sguardo fisso, sempre ed unicamente, al premio o al castigo nell'aldilà. Ed al bene della specie, che comporta la decadenza dei deboli, non è lecito nemmeno pensare: il Cristianesimo è il principio antitetico all'insegnamento della selezione. Ed è ovvio che orgoglio, affermazione del mondo, durezza, veridicità di Nietzsche si ritorcano il più radicalmente possibile contro umiltà, fuga dal mondo, mollezza e menzogna del cristianesimo.

In una parola: l'ideale di Nietzsche, il superuomo, non si concilia con l'antico ideale del cristianesimo. Questo ideale cristiano, la morale vile, è il crimine capitale dell'esistenza; chi non tocca questo ideale, chi confuta solo le scienze e le pseudoscienze cristiane, costui ha attaccato il cristianesimo in un modo sbagliato, non soltanto timido. "Tutto il resto assurdo di favole, di ragnatele concettuali e teologiche non ci riguarda per nulla; potrebbe essere mille volte più assurdo, e noi non alzeremmo un dito contro di esso. Ma quell'ideale lo contrastiamo senza tregua... Io non sono stato cristiano neanche un'ora della mia vita."

Anche come poeta, Nietzsche è sovente fortissimo, specie là dove sbriglia la sua indole polemica; solo che, nelle sue creazioni poetiche, rimane abbastanza artista da non chiamare per nome il capro espiatorio, su cui sta appunto picchiando sodo. Nei suoi Frammenti è sempre polemico, come se sapesse pensare solo per contraddizioni; essendo fors'anche in contraddizione con se medesimo. Un capitolo a sé sarebbe la sua polemica con Schopenhauer, dal quale si allontanò, ma che era stato per l'appunto il suo educatore. Nietzsche è solito chiamarlo il suo vecchio maestro, prima di prenderlo a bastonate. Bastona invece più gentilmente Feuerbach, ma, in compenso, ne menziona appena il nome. Come Nietzsche, con tutta la sua morale da superuomo, deve prima tendersi oltremisura per il suo disumano cozzare contro ciò che è destinato a cadere; così si inarca anche nell'intolleranza contro tutto quanto da lontano emana "odore" da cristiano; e vorrebbe strappare via "quel residuato di cristianesimo che a noi tutti circola nel sangue." Egli v*uole* essere intollerante verso tutto quanto va contro la natura: e la morale cristiana è contro natura. Innaturale gli sembra il tipo cristiano che fa guerra solo contro il male, il tipo del perfetto ipocrita baciapile; ma Nietzsche ha abbastanza umorismo, un sottile umorismo per pochi, tale da chiamare il tipo conseguente del Buddismo (che non conosce il peccato e non odia il male) col nome di "ruminante perfetto", definendo il suo proprio tipo, lo stoico tipo eremitico, come "l'imbecille perfetto".

Una tale autocritica, assai rara in Nietzsche, ora umoristica, ora seria – persino il suo ideale del superuomo, dell'uomo desiderabile, sembra a me, (vol. 15, p. 230), di essere rifiutato dalla prospettiva dell'uomo reale – non gli impedisce

di mandare in frantumi (come in "Zarathustra") tutti i concetti valoriali del cristianesimo, senza il bello, appassionato afflato della poesia, senza lutto e senza giubilo, piuttosto freddamente, quindi in modo più offensivo per i devoti: la bontà e ogni idealismo, il mestiere, la patria, la famiglia, il matrimonio, l'ordine, il diritto, tutta quanta la viscida massa della *degradazione morale*. L'esistenza è immorale, poggia su premesse immorali, ed ogni morale respinge e nega la vita; il Nietzsche infermo trova in sé la forza di affermare la vita in una lotta incomparabile, e addirittura di sopportare positivamente l'onirico pensiero d'un eterno ritorno, per cui è diventato immoralista e anticristo nello stesso tempo.

Lotta col concetto di Dio – Con la sua forza elementare, la sua critica del cristianesimo, Nietzsche divenne – come si è detto – la guida ideale per una giovane generazione, quantunque questa critica contenesse l'errore logico di combattere saltuariamente ora il Cristianesimo reale (diventato storico nell'Occidente), ora un concetto astratto che non aveva nulla a che fare con la concretezza dei cristiani; questo avevano fatto prima di lui gli scettici, i deisti e gli illuministi, con minore veemenza, con minore forza linguistica, con maggiori rischi. Ma ora, in conclusione, osserviamo bene come il libero Nietzsche venne a patti col concetto di Dio.

Mi attengo di nuovo ai tre scritti che ho esaminato per la critica del cristianesimo. E richiamo ancora una volta l'attenzione sul fatto che Nietzsche, nel fondo del sua anima fiammeggiante, era un poeta, un Mida infelice, al quale tutti i pensieri migliori si trasformavano nell'oro delle creazioni poetiche. Il pensatore negava Dio, sbeffeggiandone addirittura il concetto; per il poeta, Dio rimane tuttavia un simbolo vivente, dopo che tutti i concetti cristiani si sono trasformati in simboli morti. All'incirca come avviene nel "Faust", dove certamente non domina una fede nel diavolo, e ancora sopravvive appena una fede in Dio, dove Dio e Diavolo entrano in scena di persona; perché Goethe ne aveva bisogno come poeta. Analogamente, il Nietzsche pensatore sa che Dio è morto, eppure il poeta piange sulla tomba di Dio al modo stesso di Heine. "Zarathustra non s'adira col convalescente, quando questi guarda teneramente alla sua follia, e a mezzanotte s'aggira di soppiatto intorno alla tomba del suo Dio". Ma questa nostalgia non lo trattiene, nella medesima prima parte dello Zarathustra, subito nel primo brano, dopo il distacco dall'eremita, dal gridare irridente: "ma sarà mai possibile!? Questo vecchio santo non ha ancora udito, nel suo bosco, che Dio è morto!?"

E così si procede per tutto il poema: c'è più blasfemia ansiosamente dispe-

rante che confutazione del concetto di Dio. Occorre restare fedeli alla terra e non prestar fede a coloro che discettano di speranze ultraterrene. Ai dietrologi ovvero ai metafisici: la stanchezza ha generato tutti gli dèi e tutti i mondi occulti e trascendenti; il corpo, che disperava della terra, ha udito parlare a sé stesso il ventre dell'essere. Il nuovo idolo, lo Stato, si è insediato al posto di Dio. Tutti gli dèi sono similitudini poetiche, poetici inganni, raggiungimenti truffaldini. Spettri intorbidiscono le acque, affinché sembrino profonde; gettò le sue reti e voleva prendere buoni pesci, ma sempre tirava su la testa d'un vecchio Dio. "Io sono Zarathustra, il senza Dio, e mi cucino ancora ogni evento nella mia pentola". È un'ignominia pregare per uno che ha la sua coscienza anche nella testa; soltanto il diavolo codardo cerca di persuadere l'uomo che esiste un Dio. Ma i filistei della cultura, i guardiani notturni, egli non vuole sentirli negare l'esistenza di Dio con ragioni logiche; e scoppia dal ridere quando vede un asino ubriaco e ode un guardiano notturno dubitare solennemente di Dio. Lui, il disperato cercatore di dio, il greco (ahimè solo il filologo) vuole superare il concetto di Dio non con ragioni, vuole farlo con scrosci di risa. "I vecchi dèi non hanno sonnecchiato da morire... è certamente una menzogna. Piuttosto, si sono sbellicati dal ridere. Questo avvenne quando la parola più empia uscì dalla gola stessa d'un Dio... la parola: c'è un solo Dio! Non avrai altro Dio all'infuori di me."

Nietzsche intende superare il concetto di Dio; l'araldo dell'eterno ritorno, benedicente e amante del mondo, il promesso sposo dell'eternità vorrebbe annientare l'antico "calunniatore del mondo", e tuttavia non lo odia come odia il Cristianesimo, "giacché io amo persino le chiese e i sepolcri di Dio". In tempi irreligiosi, egli ristà presso la tomba di Dio, in nostalgica attesa, come il vincitore sulla tomba del nemico di pari rango. Quello del quale desidera più di tutto assumere l'eredità, ereditandone la grandezza, la perfezione, il nome. Nelle sue ore piccole, al tramonto, lo Zarathustra nietzscheano vorrebbe essere fondatore di religione, ma nell'ora meridiana vuole essere Dio.

Sono ben lontano dal definire questa nostalgia una megalomania patologica; essa era un sentimento del mondo che superava in forza e felicità anche l'unione con Dio del panteista e del pietista (del mistico credente). Ma che Nietzsche vivesse il suo massimo senso di beatitudine e del divino in questa disperata nostalgia, in questa lotta per l'unione col suo Dio (col Dio dei filosofi greci, a parer mio), si potrà riconoscere con estrema chiarezza dalla recuperata parte quarta dello Zarathustra. Dove mi sembra appannato lo splendore che avvolgeva le prime tre parti; solo con sussidi artificiosi il poeta si mantiene saltuariamente sulle trascorse altitudini; egli si celebra, si cita, si autocommenta, ricollegando

fili strappati; ma in questo sforzo affannoso mette a nudo, forse controvoglia, la psicologia del suo pensiero. Nella sua intenzione intende far predicare a Zarathustra morente (tale era il suo piano) la dura spietatezza del superuomo; all'improvviso egli si dà a sbeffeggiare tutte le configurazioni dell'uomo superiore, anche se stesso, e il superuomo diventa, al di là di ogni esperienza, qualcosa che assomiglia alla religione, a cui si voglia credere oppure no.

Dio è morto, viva il superuomo! Che questo uomo superiore, simile a Dio, non sia più un sogno del desiderio, che esista davvero, sia reale in Nietzsche, in Zarathustra, sarà il pensiero dell'enigmatico capitolo "Der Zauberer" //Il mago//, l'ultima tentazione, la falsa felicità del dolore del mondo; il mago, come il Prometeo di Goethe, si ribella a Dio come ad un suo pari. Zarathustra ride, ma stentatamente, con buona coscienza. Più ambizioso di tutti i negatori di Dio prima di lui, non vuole accontentarsi della negazione di Dio. Questo è il senso chiaro del capitolo successivo, del colloquio tra Zarathustra e l'ultimo papa, del sacerdote "fuori servizio".

L'antico Dio cristiano è morto "fino in fondo", del che non si può dubitare; l'amore per l'uomo, la compassione, è diventato il suo inferno e, alla fin fine, la sua morte. Sennonché il senzadio Zarathustra si è liberato solo da questo vecchio Dio, non da ogni dio. L'ultimo papa è più miscredente di lui, più illuminato; come Voltaire, egli si prende beffe del Dio ambiguo, più simile ad un nonno che ad un padre, ma più di tutto somigliante ad una traballante nonna vegliarda. Zarathustra, per contro, è il più devoto tra tutti quanti non credono in Dio. Solo il concetto di Dio della tradizione non lo ha soddisfatto. "Meglio nessun Dio, meglio farsi il destino con le proprie mani, meglio essere pazzi, meglio essere noi stessi Dio!". Se follia ha da essere, che sia pazzia saggia, tale da rendere felici.

Ho già richiamato l'attenzione sul fatto che l'ultimo papa, o l'ultimo sacerdote, non significa assolutamente una svolta contro il cattolicesimo, e che vi s'intende soltanto un simbolo del cristianesimo o della fede in Dio. Che si voglia ammirarlo oppure offenderlo, Nietzsche si eleva con la sua aquila (la superbia), e col suo serpente (la saggezza) troppo al di sopra dell'affannarsi umano nelle bassure, per litigare nelle sue ore migliori contro qualunque setta occasionale.[56]

Anzi si libra così alto che, nei piccoli fondatori di sètte (compresi i mistici e gli

56. Non mi sono annotato il verso, ma sono sicuro che Nietzsche ha mutuato i suoi due animali araldici, l'aquila e il serpente, dal grande lirico della fantasia Shelley che – sempre vigile e pronto – viveva in attesa del "giorno della risurrezione della verità".

spiriti liberi) riconosce gli *uomini superiori* che più di tutti sono preparati alla dottrina del superuomo. Anche l'ultimo papa fa parte degli uomini superiori, essendo il più empio tra di loro. La nausea, la disperazione del mondo, ha afferrato tutti questi uomini superiori; per cui sono giunti, per forza propria, al punto in cui possono trovare il cammino verso la caverna di Zarathustra. Sennonché essi stanno ancora tutti su gambe malate e fiacche, sono ancora cristiani, e vogliono essere ancora risparmiati; non sono ancora i leoni ridenti di cui Zarathustra attende l'avvicinamento sul suo alto monte: quelli che Zarathustra vorrebbe trasformare in suoi alunni e apostoli.

"Festa dell'asino" – Nietzsche sembra credere, o voler dire, che questi uomini superiori sono finalmente diventati maturi per la sua dottrina mediante la "festa dell'asino", una parodia di qualsiasi liturgia divina. Questa festa rappresenta comunque l'apice nel progetto che Nietzsche prospettava per la continuazione dello Zarathustra. Apice di che cosa? Del poema? Difficile a dirsi. Il riso accompagna tutti i discorsi e le apparizioni di Zarathustra, ma non è il motivo conduttore. In Rabelais, la parodia della sacra botte poteva diventare il momento culminante, perché Rabelais voleva solo far ridere e, del tutto marginalmente, rendere più accorti e intelligenti. Anche nel "Auch Einer" di Vischer la gustosa parodia del sacramento della comunione è soltanto un episodio. In Nietzsche, la festa dell'asino vuol essere più che un episodio, in quanto viene a coronare l'intera costruzione, e serve solo da fondamento al fiore di pietra, il grande "*canto ebbro*" conclusivo.

Gli uomini superiori, tutti quanti, sono prostrati nella caverna di Zarathustra, simili a bambini e alle donne vegliarde, adorando l'asino con un panegirico blasfemo. "Egli porta il nostro peso, egli assunse forma di servo, è paziente di cuore e non dice mai no; chi ama il suo dio, questi lo castiga. Egli non parla; se non per dire sempre di sì al mondo che ha creato: così egli magnifica il suo mondo. La sua astuzia è di non parlare: così è raro che abbia torto... Quale nascosta saggezza nascosta sta nell'avere orecchie lunghe e nel dire solo sì e mai no! Non ha creato il mondo a sua immagine, cioè il più stupido possibile?". E il Dio-asino raglia il suo I-A per ciascuno di questi capoversi della litania, e per altri ancora. Ma anche Nietzsche stesso sembra approvare la festa dell'asino, conferendole un posto decisivo nell'edificio della sua dottrina; si dovrebbe celebrare ancora in memoria di lui, la festa gli fa dire: Ancora Una Volta, alla vita sulla terra. Io giudico la parodia troppo esigua; a mio giudizio, il Nietzsche più spiritoso non è stato mai il Nietzsche migliore. Certo, lo Zarathustra nietzschiano si sentiva lui stesso un dio, e non voleva né essere

adorato né incensato, meno che mai nelle sembianze di asino divino.

Delle più spericolate blasfemie del Nietzsche "danzatore" fa parte il verso dallo Zarathustra: "Se ci fossero gli Dèi, come sopporterei di non essere un Dio! Dunque non ci sono Dèi." Ovviamente la frase, in questa forma pseudologica, non è una deduzione giusta; e pertanto solo gli stupidi l'hanno usata contro Nietzsche, traendone qualche profitto. A ragione, qualora lo stupido abbia diritto di non comprendere il riso più interiore. Più d'una volta ho già espresso l'ipotesi che Nietzsche abbia conosciuto bene Feuerbach e lo abbia "superato" in perfetta libertà. Ebbene, non voglio spacciare questa proposizione, più volte addotta, per un consapevole inasprimento d'un pensiero di Feuerbach, ma riportare tuttavia le parole di Feuerbach a mo' di paragone: "Avere conoscenza di Dio e non essere Dio noi stessi, conoscere la beatitudine e non goderla in prima persona, ecco, questa è una lacerazione, un'infelicità." (*Wesen des Christentums*, Reclam, p. 75). Feuerbach divinizza l'uomo, e questo antropoteismo diventa in Zarathustra una sorridente malignità del desiderio.

Di nuovo, ne "L'Anticristo", la malinconia del poeta ha fatto posto alla furia del polemista. Qui Nietzsche definisce una volta gli antagonisti degli spiriti liberi i tacchini di Dio; persino un tacchino per il quale Dio è uno straccio rosso. E comprende molto di più i selvaggi, sitibondi e vendicativi Dèi nazionali, meglio che l'Unico Dio internazionale. "Un popolo che crede ancora in se stesso ha ancora il suo proprio Dio". Solo gli dèi di popoli sull'orlo della rovina, che hanno perduto la volontà di potenza, diventano dèi "buoni". Lui e i suoi non ritrovano Dio né nella storia, né nella natura, né dietro la natura.

Persino nell'incipit della Bibbia si constata che Dio ha una paura infernale della scienza. La "divina Provvidenza" (come ancora oggi crede quasi una persona su tre nella "colta Germania") sarebbe un'obiezione contro Dio, quale non si potrebbe pensare più forte. E in ogni caso, è un'obiezione contro i tedeschi. In questo libro, però, la collera di Nietzsche è così esclusivamente diretta contro la forma cristiana della fede e della venerazione in Dio, che non rimane più fiato per l'esternazione d'un ateismo assolutamente negatore. In quanto conoscitore della storia della filosofia, specialmente di quella antica, l'anticristo Nietzsche, che sotto il suo martellamento non lascia altrimenti sopravvivere nessuna filosofia antecedente, si lascia andare a raccomandare ai suoi o lo scetticismo o l'epicureismo; eppure Epicuro non aveva negato del tutto gli Dèi, esercitando un certo ritegno anche a fronte di quel problema.

Critica del linguaggio – Nemmeno nei Frammenti scritti per il suo "capolavoro" si giunge all'estrema applicazione della critica linguistica che Nietzsche

aveva praticato così magistralmente nella morale. Non sa decidersi, in effetti, ad accantonare totalmente la parola "dio" in maniera sprezzante, alla stregua di altre parole obsolete, cadute ormai in disuso. Egli è come uno che, con le proprie forze, si sia appena sfilato le proprie catene; ancora dolgono le ferite. "È un grande conforto, questo, che venga a mancare un essere del genere" (p. 207). Eppure sono presenti certe avvisaglie di critica linguistica, solamente raffrenate, tenute a bada dalle nostalgie del poeta e del filologo. "L'umanità, con sempre crescente fervore, ha abbracciato soltanto nuvole; a propria disperazione, la propria impotenza, in ultima analisi, le ha chiamate Dio".

Proprio nelle qualità morali di Dio, oppure nella teologia morale, si giunge ad esternazioni di acutissima analisi concettuale. E veniamo sorpresi dall'inedita questione della provenienza vera e propria del concetto del "meglio". Da dove proviene il giudizio di valore che rende spregevole la natura, recando onore alla contro natura di un Dio? Da dove nasce la contro-natura, secondo cui non si dovrebbero odiare i propri nemici? Anche l'amore naturale per il prossimo viene rifondato sulla base dell'amore per Dio; dappertutto viene incluso Dio, dappertutto si esclude l'utilità.

Ecco il compito da assolvere prima della trasvalutazione di tutti i valori: sopprimere il mondo inventato, falso, che fin qui si definiva il mondo vero, la verità, Dio. Solo una volta Nietzsche fa un tentativo impreciso: spiegare sul piano critico-linguistico anche la genesi del concetto di Dio; la condizione d'un entusiasta, d'un appassionato, d'un grande criminale, anche d'un epilettico, viene personificata, per essere resa poi la conseguenza di questo estraneo potere personale; per cui una situazione verrebbe trasformata al tempo stesso in una causa e nel suo effetto. Così io ritengo di poter interpretare questo ragguardevole passo (p. 90).

Tuttavia, quella di pensare addentrandosi nei più astrusi concetti dell'astrazione non fu mai la vera missione di Nietzsche; il quale è un poeta, e solo per questo venne considerato un filosofo: i suoi travolgenti pensieri fecero esplodere la forma della poesia. Ma non importa. Seppure – come si è detto – ci fosse una certa pedanteria nel mettere insieme gli aforismi di Nietzsche su cristianesimo e divinità, qui, come parte sistematica d'un filosofo, questa fatica non è stata del tutto vana. Ci ha insegnato, infatti, a conoscere la maniera paradossale in cui il sesso, dopo Nietzsche, si confronta con alcuni problemi antichissimi. Si sarebbe potuto imparare qualcosa di inedito, un riso *sacro*, su questi problemi; Nietzsche è pressoché incolpevole, solo pressoché, sul fatto che si sia imparato un riso *cinico*. Nietzsche lo ha previsto, bastonando i suoi discepoli con rabbia anche maggiore dei suoi stessi maestri. Glielo imponeva la

sua aquila, l'orgoglio, ogniqualvolta si ammutoliva il suo serpente, la saggezza.

Semplicemente, non è possibile ridurre Nietzsche, costringendolo nei ranghi dei molti, troppi spiriti liberi. Fu infatti libero in sommo grado, libero al punto da rivoltarsi facilmente, sedotto dal proprio spirito di contraddizione, contro la propria saggezza, appena conquistata tanto faticosamente. A mano a mano che saliva sempre più in alto, i gradini crollavano dietro di lui; e lo scalino appena calcato oscillava già paurosamente. In realtà, gli era lecito sfiorarlo solamente come un danzatore. Per lui, l'impresa era più ardua che per i filosofi veri e propri. Era immune da superstizioni nei confronti della scienza; e fu molto vicino (nel suo cosiddetto secondo periodo) a dichiarare la scienza il coraggio più bello dell'animale più coraggioso, ossia dell'uomo. Ma quando è sul punto di pronunciare quella parola, lo interrompe con grande scroscio di risa ("Zarathustra, 3 ed., p. 463) la sua coscienza più profonda (tutti gli uomini superiori, menzionati prima, non sono altro che gli animali interiori di Zarathustra).

Il poeta è così libero, così estremamente libero, da non placarsi del tutto né col suo ateismo né col suo ottimismo. Coi suoi rintocchi, la campana di mezzanotte esprime gli ultimi dubbi, ed essa rappresenta di nuovo una creazione del poeta Nietzsche: "Abbiate mani più sapienti, afferrate la felicità più profonda, la sventura più profonda, afferrate un dio qualunque, non afferrate me: la mia sventura, la mia felicità è profonda, tu giorno bizzarro, ma io non sono un dio, non sono l'inferno di dio. Il mondo è profondo, più profondo di quanto pensasse il giorno; e profonda è la sua angoscia." (p. 463)

L'unica cosa di cui questo pensatore liberissimo non dubita, è *la sua* religione: la dottrina dell'eterno ritorno. "Ogni gioia vuole eternità": Anche Nietzsche paga il suo tributo alla natura; persino l'uomo più libero è ancora un animale credente. Ovvero – se ciò potesse sembrare offensivo – un superuomo credente. L'Anticristo, che oggi vive in mezzo a noi ancora più ricco di sangue, con le sue brame, con i suoi silenzi, più che in passato coi suoi libri, quale predicatore d'una gioia di vita infondata, non è diventato un dio, nemmeno un fondatore di religione, ma è forse (così lo concepì anche Raoul Richter) il battezzatore, l'eponimo d'una religione nuova, senza chiese, senza dio, di un'estasi ebbra di conoscenza e di bellezza, d'una *mistica senza Dio*.

Il legame di mistica struggente e di fanatico odio per Dio non è mai risultato più poeticamente in Nietzsche di quanto sia nella "*Fröhliche Wissenschaft*" //La gaia scienza//, da lui composta già nel 1882, in momenti felici. "In ogni religione, l'uomo religioso è un'eccezione". In lui, l'istinto del religioso rifiuta la Chiesa, non la storia dei dogmi (come in alcuni dei suoi amici di Basilea). "Adesso è il

nostro gusto, non più le nostre ragioni, a decidere contro il cristianesimo". Il dio che si offende così facilmente è un ambizioso orientale.

E nei supplementari, spesso stupendi "*Lieder des Prinzen Vogelfrei*" //Canti del principe Vogelfrei//, troviamo addirittura una parodia di Goethe,che inizia coi versi:

> "*Das Unvergängliche*
> *Ist nur dein Gleichnis!*
> *Gott der Verfängliche*
> *Ist Dichter-Erschleichnis.*"
>
> //L'eterno immortale / È solo un tuo simbolo! Dio l'insidioso / È inganno di poeti.//

Nietzsche patì la propria morte spirituale già nel 1889, e solo nel 1900 la morte corporea, accertata da medici e necroscopi. Ma è talmente rapida ed effimera la nostra epoca, che appena quindici anni dopo la sepoltura dell'iconoclasta è accaduto ciò che in passato richiedeva dei secoli: la trasfigurazione d'un eroe tragico in eroe d'un dramma o d'un romanzo.

Gustav Sack – Uno scrittore morto prematuramente, il talentuoso poeta Gustav Sack (nato il 1885, caduto nel 1916 in Romania, vittima della Guerra mondiale) aveva concepito nel 1913 il piano temerario di versare nella forma di romanzo moderno non soltanto il destino esteriore d'un uomo superiore sull'orlo della follia, ma anche tutta l'inimitabile personalità di Nietzsche. Gli aleggiava nella mente qualcosa di insolitamente grandioso (avrebbe poi tentato qualcosa di simile nell'ultima scena del suo dramma "*Der Refraktär*" //Il refrattario//): come una persona primitiva abbatte con la scure l'organismo ancora vegetante, in cui era vissuta un'anima eletta, gettandolo nell'abisso come un macigno ingombrante. Evidentemente, la demenza non doveva piombare inopinata sul pensatore, bensì molto lentamente, in presenza d'una coscienza quasi vigile. Il dramma si doveva chiamare "Im Hochgebirge" //In alta montagna//, ma ebbe poi il titolo di "Paralisi". Purtroppo, Sack non rimase fedele al suo progetto; ciò che egli scrisse (all'inizio del 1914), nacque sotto le impressioni d'una esercitazione militare, che nulla avevano a che vedere con Nietzsche né con l'alta montagna, né realmente né simbolicamente. È rimasto un frammento, che rivela qualcosa della condizione volubile del giovane poeta Sack, più di quanto possa rammentare lo spegnersi di Nietzsche. Certo è che la sorella di

Nietzsche, che fu anche sua prima biografa, sarebbe stata inorridita dal libro di Sack.[57]

La sorella di Nietzsche – Quanto alle ripercussioni del fiero e libero spirito di Friedrich Nietzsche, non fu un bene il fatto che fosse diventato uno scrittore alla moda, che fosse letto da troppi, che ammiratori acritici credessero di accrescere la sua reputazione col non volere ammettere le sue irrilevanti debolezze umane e le sue più grandi aporie filosofiche. È tragico che l'uomo che non aveva trovato in vita nessun amico dello stesso rango, non trovasse, anche dopo la morte, eredi degni della sua fama. Anche la signora Elisabeth Förster-Nietzsche, che egli – a prescindere dal breve periodo della collera nei suoi riguardi – aveva sempre trattato con cordiale affabilità, non ebbe in sostanza nessuna sensibilità per il genio di suo fratello. Con cura amorevole e gelosa, ella si contrappose alla sua evoluzione, senza presagirne la grandezza superiore al naturale; e divenne quindi una sorella crudele, spietata verso i suoi amici più intimi, per dedicarsi infine, sacrificandosi fedelmente e maternamente alla cura dell'alienato mentale e, con appassionata intolleranza, al culto della sua memoria.

Ne esce un ritratto analogo di lei, forse, se si migliora la rappresentazione di Franz Overbeck con la giustificazione che Richard M. Meyer ha tentato nella sua biografia di Nietzsche, grazie ad un giusto confronto. L'energica donna ha meriti così determinanti riguardo ai dettagli (tra cui io conto non solo i materiali per la storia biografica e molte cose superflue dalle opere postume), ma anche la sua rinomanza esteriore, tanto che le può essere perdonato molto di quanto essa ha mancato nelle cose grandi. E il fatto che ella, di nuovo gelosa intellettualmente (e per di più antisemita meschina), ed in ciò pienamente in sintonia con la famiglia gravemente offesa di Richard Wagner, abbia screditato in malo modo anche Paul Rée, ebbene, anche questo verrà rettificato un giorno dalla storia. Tali debolezze umane, a mio avviso, non sono così rilevanti; neppure il fatto che Nietzsche, persino in tempi felici, abbia nominato Rée suo amico e continuatore; oppure il fatto che Rée potesse a sua volta offrire all'amico il suo "*Ursprung der moralischen Empfindungen*" //Origine dei sentimenti morali//,

57. Potrei aggiungere (spero senza essere malinteso), che Gustav Sack, riguardo al romanzo "*Paralyse*" (gli piaceva infatti immaginarsi i suoi progetti come già realizzati), ha lasciato senz'altro una prefazione che, nella sua ultima redazione, accenna con quasi romantica ironia ai passi presi a prestito dal mio "Wörterbuch der Philosophie" //Dizionario di filosofia//. Vi si tratta sempre d'una interpretazione critico-linguistica di Nietzsche. (Si vedano le "Gesammelte Werke von Gustav Sack", edite da Paula Sack, vol. I, p. 38 s.)

che influenzò fortemente Nietzsche, con la fascinosa dedica "Al padre di questo scritto con la massima riconoscenza per sua madre." Ciò che conta più di tutto sono le idee; nei liberatori dello spirito dei tempi a noi più vicini, dovremmo accentuare con più forza che nei combattenti dei secoli trascorsi gli aspetti personali; e non già perché crediamo di conoscerli meglio.

Paul Rée – Non soltanto per essere stato uno dei primi seguaci di Nietzsche, trova qui posto Paul Rée (1849-1901); ed esattamente in questo punto, essendo stato altresì uno dei più forti ispiratori di Nietzsche, e perché egli esprime in più la tendenza ateistica dell'epoca – un secolo dopo la grande Rivoluzione – con chiarezza anche maggiore dello stesso Nietzsche: senza la genialità e il vigore linguistico del suo grande rivale, ma in compenso tanto più sobriamente e logicamente. Non mi va di addentrarmi di nuovo nelle tristi vicende umane dei personaggi storici. Ciò che congiunse i due rari cercatori di verità, Paul Rée (a partire dal 1874) e la signora Lou Andreas (dal 1882), con l'infelice cercatore di uomini Nietzsche, è ben evidente; ciò che, dopo breve tempo, li spinse ad allontanarsi, non ha sicuramente nulla a che vedere con la loro creazione intellettuale.

La signora Lou e Paul Rée furono brutalmente attaccati dalla sorella carnale di Nietzsche; se la signora Lou avesse replicato, la questione, per quanto mi riguarda, sarebbe stata decisa; nell'amore per la verità e nella signorilità, ella non fu seconda al distruttore dei valori. Vorrei soltanto ricordare, per quanto concerne il rapporto tra Nietzsche e Rée, che Rée fu un maestro dell'analisi psichica per il filosofo che andava scoprendosi a poco a poco, che lo definiva uno "dei più arditi e freddi pensatori", che proprio da Rée egli assunse in principio il coraggio per l'aforisma e, più di tutto, uno dei suoi motivi guida: la derivazione darwinistica dei sentimenti morali. Ciò che lo stesso Nietzsche, con uno dei suoi giochi verbali, definiva il proprio "Réealismo".

E nemmeno questa inconseguenza ci sorprenderà nel Nietzsche "pensatore d'occasione", né ci turberà il fatto che egli, che in uno dei suoi primi e migliori scritti aveva combattuto vittoriosamente lo storicismo, si accontentò adesso – almeno provvisoriamente – del pensiero di Rée: la morale, come il diritto e il linguaggio, (l'applicazione che Schleicher fa del darwinismo alla scienza del linguaggio era risalita già al 1863), in breve, tutti i problemi della psicologia dei popoli si dovevano spiegare in chiave evoluzionistica. Oltre a Darwin, era stato Spencer un maestro di Rée. Ciò che in Nietzsche fu solo un periodo del suo pensiero, divenne un sistema per Rée: come il *Pithecanthropus alalus* si era evoluto in *homo sapiens*, o in *homo loquax*, così dal ἄθεος amorale si

sviluppò l'uomo credente, l'uomo "buono". Rée aveva scoperto la genealogia della morale, che operò su Nietzsche con estrema potenza: la genesi storica della coscienza e di altri concetti morali.

Questo, in ogni modo, non è lecito disconoscere né sottacere: che Paul Rèe, spesso mal giudicato, (soltanto Richard M. Meyer gli rende giustizia, nel suo libro su Nietzsche) ha professato e fondato l'ateismo in forma più sicura e tranquilla dell'anticristo Nietzsche. La sua forza massima si esprime in "*Philosophie*", un libro poco letto, uscito nel 1903 come opera postuma, e che purtroppo recava in appendice anche una maligna lettera di Rée nei riguardi di Nietzsche.

Vi si leggono (p. 81-87) alcuni audaci e freddi aforismi sulle origini storiche della divinità. "La paura umana genera gli dèi, l'ingenuità umana li crea somiglianti all'uomo."

"Con gli dèi della civiltà le cose stanno né più né meno come con gli dèi naturali. Gli dèi della natura sono il ritratto vivente degli uomini di natura, gli dèi della civiltà l'immagine vivente degli uomini acculturati. In principio gli uomini pervennero alla civiltà, e poi Dio venne ripescato, anche coltivato; la cultura allatta anche gli dèi." Gli dèi, insomma, sono stati sempre indietro nella cultura; cosa che Luciano sapeva già bene. Essi sono stati sempre recuperati e modernizzati.

In un eccellente saggio di critica della conoscenza, del tutto idealistico, sulla "Materia" Rée dice (p. 117): "Questo Dio, un'asserzione buttata lì, un'idea pazzesca, è particolarmente inaccettabile per il fatto che è un esistente, autonomamente oggettivo, mentre la riflessione filosofica conduce ad un soggettivo *in infinitum*."

Nei "*Gedanken*" //Pensieri// (p. 341-344) Rée esprime la sua parola ultima. Il credente avrebbe, come ogni demente, un sistema ben articolato di fisime, un corpus di idee balzane; "La religione è la malattia mentale delle persone sane" – "Un filosofo che difende la religione non è un filosofo" – "La scienza decreta: La religione è vera? No. Allora per me è indifferente se sia utile o dannosa."

In conclusione, negli aforismi per molti versi esagerati su "La vanità", che gettano una luce fosca sull'opera propria di Rée, l'autore arriva fino all'assurdo (p. 208) di rimproverare al Dio la vanagloria dei culti.

"La gioia di Dio per l'adorazione e la venerazione può essere definita *Anthropomorphismus maximus*. Nell'uomo questo scaturisce dalla gioia nell'essere adorato, a motivo del vantaggio ad esso collegato, grazie alla consuetudine, gioia per l'adorazione stessa... Che si sia compiuto in Dio il medesimo processo di assuefazione?"

Si percepisce qui l'insensatezza linguistica? In ciascuna di queste blasfemie si cela un residuo di credulità. Nietzsche e Rée avrebbero scoperto ed elaborato la critica del linguaggio, se – tutti e due – non avessero spuntato i loro denti sui concetti morali.

NATURALISMO – Nell'occasione d'un omaggio reso al poeta ribelle Shelley, ho già accennato al critico francese Taine e al suo laborioso allievo danese Brandes, i quali riconobbero presto l'importanza dei liberatori spirituali per i poeti dell'età contemporanea, che è pur sempre l'età presente in cui viviamo. In questi giorni, sono trascorsi esattamente cento anni dalla morte di Shelley (1822); ma poco più di trent'anni da quando la nuova "Estetica" del grande Taine e del francesizzante e arguto Brandes (a dispetto dei patriottismi locali), con il loro rigetto di tutti i dogmi clericali e classicistici, è diventata vasto patrimonio comune dei letterati francesi e tedeschi, per cui sui nuovi valori fu possibile fondare una nuova "corrente". Simile ad una solida impresa di costruzioni: inizialmente, e senza rapporto con le grandi mète della liberazione dello spirito, sotto il nome di "Naturalismo".

Si è creduto di riportare a nuova vita il periodo degli "Stürmer und Dränger" tedeschi, senza presagire che anche i Lenz, i Wagner e i Klinger (per non parlare affatto di Goethe) furono autentici ribelli, molto al di là delle audacie di stile e di lingua. Non è lecito dimenticare che proprio in quel tempo (quindi più di trent'anni orsono), divenne noto il nome di Nietzsche, insieme con la sua transvalutazione di tutti i valori, quando una rivoluzione, inizialmente estetica, venne male intesa dalla gioventù sensibile alla poesia. Il suo attacco, piuttosto goffo, contro Schiller (visto come trombone moralistico) divenne addirittura proverbiale. Ma la nuova generazione non educata ai valori letterari, quella dei lavoratori bramosi di istruzione, seppe presagire il traguardo, aggregandosi chiassosamente al movimento che, solo con la partecipazione ufficiale delle autorità avversa ad ogni "arte tendenziosa", si era trasformato, da moto linguistico-letterario, in partito anticlericale e avverso ai costumi.

Precisamente negli anni in cui il potere reale dell'era bismarckiana cominciò a trasformarsi nell'irreale epoca degli eroi teatrali dell'epoca Guglielmina (sotto l'occulta reazione di Bismarck), la trasvalutazione di tutti i valori pervenne alla vittoria sulla nuova generazione tedesca e – per la verità un po' prima – su quella europea. Il primo impulso per questa rivoluzione della caratterologia (così io preferisco chiamarla anziché "etica") era scaturito dal livello evolutivo dell'hegelismo, ad esponente e portavoce del quale io ho scelto Kierkegaard.

Nello stesso periodo, suppergiù, in cui la serietà politica in Germania veniva

rimossa in maniera sconsiderata, la severità nel pensare e nel poetare celebrò i suoi decisivi trionfi. Nel contenuto e nella forma. La visione del mondo amorale di Nietzsche, che si suole chiamare la sua filosofia, conquistò la nuova generazione così totalmente, da minacciare di generalizzarsi in un fenomeno di costume. E in quegli stessi anni giungeva dalla Francia, esteriormente in antitesi all'individualismo aristocratico di Nietzsche, il naturalismo linguistico, all'acme del suo potere.

Teatro Libero – Vi sono qui relazioni, che si dovrebbero indagare con più precisione: tra la riqualificazione naturalistica della poesia da un lato e della negazione di Dio dall'altro, tra la rinascenza del linguaggio plebeo e dell'assalto risoluto del proletariato contro il vecchio Stato autoritario. Non è un caso che Brahm e Schlenther – i capifila professionali e diplomatici del Teatro Libero – non rilevarono minimamente le differenze stilistiche tra il naturalismo di Zola, del pensiero "tutto o niente" di Ibsen, e il proletarismo cristiano di Tolstoj. In realtà, sia Brahm sia Schlenther erano ciechi, quando si trattava di questioni ideologiche. Queste tendenze erano state scarsamente apprezzate da Bismarck, trattate più con ironia che collera, giacché non lo potevano disturbare in nessun momento della sua vita. Nelle rappresentazioni teatrali degli anni successivi queste tendenze si fecero strada, fortuitamente sul terreno del teatro, nelle Freie Bühnen berlinesi.

Il modello teatrale, posto in essere da Charles Antoine, sussisteva già da parecchi anni a Parigi; per Berlino, questa forma di battaglia contro ogni censura teatrale venne riprodotto per opera dei giovani scrittori Maximilian Harden e Theodor Wolff; e proprio nel 1889 fu varata l'associazione teatrale *Freie Bühne* //Teatro Libero//, guidata ora dai due assai diversi, ma ugualmente dinamici critici teatrali Brahm e Schlenther, che in seguito sarebbero diventati direttori di teatro assai rinomati. Fin da principio, questa Freie Bühne si prefisse il compito di mettere in scena – contro la sempre retrograda polizia – opere proibite di carattere naturalistico, amorale, ma anche immorali, addirittura blasfeme. Il fine era di educare i membri dell'associazione al rovesciamento dei valori della drammaturgia avviata da poeti accusatori come Ibsen e Tolstoj. Di quel movimento (e successivamente in quello più vasto delle Freie Volksbühnen/Teatro libero del popolo), io fui allora partecipe, non solo come spettatore; e potrei documentare e testimoniare su come, in quella lotta in apparenza estetica, non tutto si svolgesse sempre in modi coraggiosi. L'effetto complessivo, in ogni modo, fu quello di un'impresa liberatoria.

Tanto più da quando Bruno Wille, il portavoce della libera comunità reli-

giosa, ne riprese il pensiero, fondando nel 1890, per le grandi masse operaie di Berlino, l'Unione della Freie Volksbühne, che venne poi imitata dal partito socialdemocratico a Vienna, Monaco, Kopenhagen e Londra. Già dopo tre anni, per la verità, la Freie Bühne dismise la sua attività, perché non ebbe più niente da fare; la Freie Volksbühne, al contrario, si sarebbe trasformata in una potente istituzione. Sotto la guida del biografo di Schiller, Brahm, gli stanchi esponenti della Freie Bühne avevano fatto proprio il bellicoso motto "via da Schiller!"; gli operai, e tanti altri piccoli cittadini, che si chiamavano proletari, erano ancora più affamati di arte e di scienza che di alimenti tradizionali; e si radunavano, guidati dal libero-religioso Bruno Wille, sotto i seguenti slogan, molto più bellicosi: aut-aut, via da dio!, basta con le autorità!

Lo si poteva apprendere da conversazioni private, ancora più chiaramente che dalle manifestazioni di plauso nei teatri, il fatto che per quei giovani, per le loro donne e i loro ragazzi, la professione di ateismo, per mancanza di ogni formazione propedeutica, fosse soltanto un ateismo dogmatico, in quanto era di nuovo qualcosa di affine al godimento artistico. La loro voglia di libertà, di uscire all'aperto, sembrò trovare finalmente appagamento.

Bruno Wille – Altrettanto dogmatico non fu il loro capo Bruno Wille (nato il 1860). Il suo atteggiamento verso la religione è espresso in modo non equivoco in molte riviste e nei suoi libri di divulgazione filosofica; in forma forse più concisa in un saggio contenuto nella collettanea "*Weltanschauung*", del 1910. Per lui, Gesù non è più nemmeno un personaggio della storia, dal momento che fu Paolo l'autentico iniziatore della leggenda di Cristo e del Cristianesimo. La cristologia è letteratura, una sorta di poesia popolare; nonostante che la sua evidenza non sia più vera di quanto siano le favole dei fratelli Grimm. Ciò nonostante, questa poesia è in grado di "redimerci", grazie alla bella realtà della sua idea. Non posso assolutamente condividere il pensiero di Wille nell'idea (come sembra che egli ipotizzi) che l'idealismo abbia avuto la meglio sul nominalismo critico; è possibile che Wille abbia in ciò buttato nel mucchio il nominalismo critico, sviluppatosi da quasi mille anni lentamente in agnosticismo scientifico, col materialismo acritico, limitato, apparentemente scientifico.

Non ci sarebbe nulla da obiettare contro la religione senza Dio, contro la fede nel Cristo interiore, in cui Bruno Wille si riconosce; questa fede è infatti assai vicina a ciò che io chiamo mistica senza Dio; solo che Wille, nel suo idealismo, si è senz'altro fermato nell'idea eterna dell'uomo, e quindi non ha proseguito sul cammino intrapreso da Stirner e Nietzsche. Non ha vissuto l'esperienza, insomma, che una psicologia senza psiche è in fondo possibile

ancora di più che una scienza di dio senza Dio; giacché con psiche, o anima, anche il negatore del concetto può immaginarsi ancora qualche cosa, magari qualcosa di verbale; sennonché Dio è inimmaginabile, in quanto (creduto o negato che sia) appartiene per sempre al mondo sostantivale.

13. La pace nella mistica senza Dio

Ci avviciniamo al traguardo finale della nostra storia della liberazione dal concetto di Dio. Ci troviamo nell'età contemporanea. Precisamente una generazione, come suol dirsi, separa l'anno in cui io porto a termine quest'ultimo capitolo [1922], ed in cui Gerhart Hauptmann viene celebrato, per il suo sessantesimo genetliaco, come il miglior esponente della letteratura tedesca contemporanea; ci separa dall'epoca in cui quelle stesse persone (troppe), che oggi lanciano osanna, gridavano il loro "crucifige", allorquando il giovane Hauptmann venne scoperto per opera della "Freie Bühne". Quanto più egli è poeta, e solo poeta, tanto più evidente si fa il mutamento repentino in questa breve generazione, qualora noi paragoniamo il suo atteggiamento verso la religione con ciò che, nell'anno 1889, veniva dichiarato da entrambe le parti come libero pensiero: con le pecore e i caproni, appunto, del Teatro Libero/"Freie Bühne".

Tra le pecore posso annoverare Anzengruber, che venne messo in scena per mia proposta (piuttosto controvoglia), e tra i caproni Heyse, all'epoca assai disprezzato. Ludwig Anzengruber, semplicemente un genio, privo di "formazione" letteraria, men che meno filosofica, si limitò ad esternare, ad ogni pie' sospinto, la sua ripugnanza per l'intolleranza cattolica, prendendo partito per i Vecchi cattolici in una magistrale commedia farsa per contadini ("*Die Kreuzelschreiber*" //Gli analfabeti//), a ridurre *ad absurdum* uno dei dieci comandamenti ("Il quarto comandamento"), e, nei suoi personaggi più trasognati, ad insegnare il panteismo di Spinoza, che egli vedeva più con gli occhi di Auerbach che con quelli di Goethe.

Paul Heyse (1830-1914), il più fine e direi quasi più colto rappresentante del realismo scaturito dalla "Giovane Germania", ebbe l'ardire di andare molto più in là nella sua qualità di non cristiano. Scrutando tuttavia più da vicino, anche Heyse si guarda bene, ancora, dall'essere gettato nel mucchio degli atei. Mi limito a citare, di lui, due passi tratti precisamente dal buon romanzo la cui intenzione mira alla liberazione dalla fede nell'aldilà: dal celebre "*Kinder der Welt*" //Figli del mondo//. Dove si dice (I, 218): "Costoro (i Liberi) danno valore ad ogni confessione, ma non ammettono che non ci sia niente su cui prendere posizione. L'ebreo, il musulmano, l'adoratore del fuoco, il feticista,

coloro che vedono una divinità in un ceppo o in una pietra... tutti sembrano a loro degni di onore, e nessuno gli appare povero, come un sincero cercatore di verità." Bellissimo! Subito dopo, però, siamo alle solite: "La dedizione a qualcosa di più alto, più ricco, più potente – a quanto di più alto e sublime, che noi chiamiamo appunto Dio. Ecco perché chi adora il feticcio è più *vicino al mio animo* di quanto sia l'ateista." Religione del sentimento, insomma, ancora e sempre. E di siffatta religiosità si percepisce l'analogia tra il berlinese Heyse e Schleiermacher, il predicatore della chiesa della Trinità.

Gerhart Hauptmann – Al contrario, si tenga presente come già nel 1883 il giovane Gerhart Hauptmann, ancora sconosciuto, in una lettera ad un amico, parlando di "contestazioni", scrivesse in questi termini: "come dicono i cristiani". Non si faccia finta di non udirlo. Egli ha cessato di considerarsi un non cristiano; lui si pone semplicemente al di fuori di codesta cerchia. Dice oramai, come se non fosse lui stesso un figlio dell'Occidente: "i cristiani". E questo mentre, nello stesso periodo, monisti aconfessionali e ebrei assimilati si arruolano consciamente nelle file della cristianità e, nell'accezione di D. F. Strauß, possono dire "noi cristiani". Del resto, che Hauptmann abbia superato da tempo il naturalismo conseguente di Zola, è irrilevante per il nostro problema; si voleva infatti scambiare tra di loro il "naturalismo", nella vecchia accezione teologica, con la medesima parola d'ordine della nuova concezione letteraria.

Il Naturalismo nella letteratura era altrettanto senzadio, soltanto più brutale nella forma, alla stessa stregua della corrente panteistica della teologia, che nel Settecento si era definita naturalistica, coprendola così di cattiva reputazione. Dal naturalismo letterario era scaturito, nondimeno, un poeta genuinamente tedesco: Gerhart Hauptmann (nato nel 1862). Il grande drammaturgo non è stato un superatore di astratti dilemmi spirituali, bensì un artista pieno e dotato per tutto ciò cui dava vita; dapprima nel "*Hanneles Himmelfahrt*" //L'ascensione di Annele//, poi nella grande epopea "Emanuel Quint", egli ha insegnato a guardare in modo inedito, e devotamente non clericale, il Gesù della leggenda: con gli occhi d'una persona compassionevole, d'uno psicologo poeta senza dio.

"Folle in Cristo" – Di Hauptmann, non si è letto con sufficiente attenzione il titolo del romanzo "*Der Narr in Christo Emanuel Quint*" //Il pazzo in Cristo E. Q.//. Naturalmente il poeta, che non ha indole polemica, intende affermare unicamente che il suo povero eroe è un folle, un pazzo per Dio, al cospetto di Dio, per dirla clericalmente, come egli infatti in tutto il libro sa mantenere il tono d'un cronista sempliciotto con l'arte linguistica di Kleist (nel "Michael Ko-

hlhaas"). Sotto sotto, tuttavia, si nasconde sicuramente un'ulteriore accezione del titolo: che intende offrire uno studio psicopatologico, una rappresentazione del pazzo, del demente-sacro,[58] nella figura del redentore: con artistica saggezza riguardata non nel Gesù storico, bensì in un Gesù moderno, rinato. Altrettanto naturalistico, quanto erano stati i primi drammi di Hauptmann; solo che il naturalismo, questa volta, non deve rappresentare corpi sudici, ma piuttosto l'anima più genuina e candida.

L'identico soggetto, non già una patologia del fondatore di religione, ma certamente il ritorno di Cristo, Goethe iniziò a configurarlo in uno dei suoi maggiori progetti: nell'"*Ewiger Jude*" //L'ebreo errante//. Un'idea che tenne occupato Goethe a lungo, quasi quanto il "Faust", ma che sarebbe rimasta un frammento, un primo brandello. Io non sostengo neppure una stimolazione di Hauptmann da parte di Goethe; ribadisco solamente la somiglianza dell'impresa. E questa, ancora una volta, soltanto per richiamare l'attenzione sulla differenza: nell'epoca del rischiaramento deistico il giovane Goethe (1774) dichiara la propria cordiale, profonda avversione per Lutero:

> (*Reformation hätt'ihren Schmaus*
> *Und nahm den Pfaffen Hof und Haus,*
> *Um wieder Pfaffen 'nein zu pflanzen,*
> *die nur in allem Grund der Sachen*
> *mehr schwätzen, wen'ger Grimassen machen*)
>
> (la Riforma ebbe il suo banchetto / e tolse ai preti corti e case, / per piantarci altri preti, / che in tutte le questioni blaterano di più / e fanno meno smorfie.)

e ribadisce il suo odio per la croce:

58. Non è da escludere che Hauptmann fosse stato ispirato anche da un crudo aforisma di Nietzsche, tratto da "Die fröhliche Wissenschaft" //La gaia scienza//. L'uomo folle accese colà una lanterna, in piena mattina, corse al mercato e urlò incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!". Solo che, in Nietzsche, non è assassinato solamente Cristo, ma Dio stesso è morto. "Non sentiamo il frastuono dei becchini che stanno seppellendo Dio? Non sentiamo ancora l'odore della putrefazione divina... anche gli dèi si putrefanno?". Eppoi, sull'uccisione di Dio, si intona un canto trionfale: "Non c'è mai stata azione più grande – e chi nasce dopo di noi appartiene, in virtù di questa azione, ad una storia più elevata di quanto non sia stata la storia fino ad oggi!". Per estrema derisione, l'uomo folle entra in diverse chiese e vi intona un "*Requiem aeternam deo*".

(*er war nunmehr der Länder satt,*
wo man so viele Kreuze hat
und man für lauter Kreuz und Christ
ihn eben und sein Kreuz vergißt.)

(Egli fu ormai sazio di territori / in cui si piantano tante croci / e dove, a colpi di croci e di cristi, / si dimentica proprio lui e la sua croce.)

e fa crocifiggere un'altra volta il Salvatore (tale era certamente il progetto); ma poi si rivolge, come già Lessing, soltanto contro la religione cristiana, non contro la religione di Cristo, non dimenticando, pur con tanta spavalderia, il rispetto verso il figlio di dio o dell'uomo. Centocinquant'anni dopo, Hauptmann nutre ancora amore e compassione per il figlio del falegname in cerca di Dio, rinvia in cento paralleli all'identità di Gesù e Emanuele, e non indietreggia – poeticamente, non sul piano storico religioso – di fronte all'estremo: colui che ha ritenuto se stesso il Cristo, è stato un malato, buono oltre ogni dimensione umana: geniale nell'immedesimazione ma, quanto a raziocinio, degenerato e deficiente.

Oltre a ciò, ecco una critica alla Chiesa esistente e ai suoi servitori, più convincente di qualsiasi scritto tendenzioso, grazie appunto all'oggettività di tipo cronachistico; indimenticabile come, in faccia al questuante folle in Cristo (nell'epilogo), si barricano tutte le porte, dalla Slesia alle Alpi. Ed è un simbolo grandioso di accusa, questa moltitudine di porte e portoni che si chiudono. "Emanuel Quint" è un libro di preghiere, d'una devozione senza Dio. Fu pubblicato nel 1910: Hauptmann aveva quasi cinquant'anni, ma la nuova gioventù, che si era formata su Ibsen, Tolstoj e Nietzsche, seppe riconoscere di nuovo nel santo demente la propria condizione nei confronti del cristianesimo.

In quest'ultimo capitolo mi preme far conoscere, *prima di tutto*, la verità delle proposizioni che si trovano nella mia prefazione al primo tomo di quest'opera: "La letteratura di oggi è generalmente senza Dio. Per la verità, le scienze dello spirito vorrebbero restaurare ipocritamente nuovi rapporti con la teologia; ma le scienze naturali sono da gran tempo fuori dalla Chiesa, e perfino la poesia è generalmente ateistica, anche là dove cerca di richiamare in vita i morti simboli del teismo." E questo, almeno per la Germania istruita (o per quella che aspira alla conoscenza), è difficile da mettere in dubbio.

Io posso quindi limitarmi (in guisa atemporale, nell'arco degli ultimi trent'anni) a far parlare, dopo il poeta, due illustri esponenti delle scienze morali: lo studioso di storia della teologia Tröltsch (nato nel 1865) e il socialista Göhre

(nato nel 1864). In più, faremo la conoscenza di altri correnti e di altre personalità. Anche Ernst Tröltsch ha scrutato con mente socialistica la storia della Chiesa, per cui potremo prendere le mosse da lui per uno sguardo complessivo sugli sforzi di quei valorosi che vorrebbero essere religiosi e sociali nello stesso tempo.

Tröltsch – Il sentimento religioso, in quanto sentimento, era ineliminabile: una religione senza Dio e senza comunità, all'epoca tra Ottocento e Novecento, che noi oggi, in retrospettiva, consideriamo ormai come l'epoca precedente la Guerra Mondiale. Ernst Tröltsch, che in verità non è un credente ortodosso, che vorrebbe conciliare il cristianesimo con la scienza e col socialismo, ha rappresentato bene, seppur criticamente, la situazione intorno al 1900 nel saggio "*Die Kirche im Leben der Gegenwart*" //La Chiesa nella vita contemporanea//, (anch'esso nella già citata collettanea "Weltanschauung"). In Inghilterra e in America, sostiene Tröltsch, domina democraticamente una sorta di Chiesa libera; si ha riguardo per l'antica istituzione come una specie di forza che risparmia i nervi, essendo una delle grandi forze storiche della società, che non si può distruggere senza far danni, e che è preferibile dirottare sul pragmatico, anziché ricoprirla di facile o pericoloso disprezzo. O di rabbia.

In Germania, lo stato delle cose è condizionato dal vecchio clericalismo di Stato; si ottiene con la forza l'insegnamento confessionale della religione, influenzando clericalmente il sistema educativo e obbligando i funzionari ad abbracciare una confessione. Le sètte, presso le quali soltanto si può trovare ancora vita religiosa e attività volontarie, sono oggetto di repressione. Tröltsch sa benissimo che il partito più potente, quello dei socialdemocratici, è in attesa (paziente o impaziente), che si estinguano Chiese e Cristianesimo. Da parte sua, egli sogna un surrogato del cristianesimo; e tende la mano ai ceti mediamente istruiti, alla ricerca d'un compromesso, quando dice: "Dove non si conosce il nuovo e non si ha nient'altro, ci si attiene a ciò che si possiede." A preoccuparlo è soltanto il mondo cattolico; ma anche qui Tröltsch ripone le sue speranze nel Modernismo, che in Italia e in Francia si muove in realtà con più coraggio che in Germania.

Monoteismo – Se i modernisti italiani e francesi, forse con l'aiuto del vecchio movimento nazionale, riuscissero ad imporre – nel neonato stato dei Cechi (purtroppo pericolosamente ingiusto solo contro i connazionali tedeschi) – la libera scelta dei parroci nelle libere comunità, allora sarebbe inferta la prima breccia nella roccaforte della Chiesa romana. Questa più antica e più forte

organizzazione lotta con tradizionale astuzia e spregiudicatezza a favore del potere temporale dei suoi capi, mentre reca scritto sui suoi vessilli il nome del vecchio Dio ebraico; per la verità, essa combatte questa lotta non coi mezzi dello spirito, ancora vitale, ma soltanto e ancora con le parole defunte e i simboli spenti del Medioevo.

Sia detto per inciso: è soltanto alla Chiesa cattolica e all'ortodossia protestante che gli Ebrei debbono il fatto che la loro Bibbia sia considerata sempre sacra, in quanto prima rivelazione del Dio ebraico. Il protestantesimo critico dell'Ottocento ha da tempo chiuso del tutto col Vecchio Testamento e con le sue profezie, come in precedenza Spinoza, i deisti inglesi, gli enciclopedisti francesi e, in Germania, Reimarus e il predicatore di corte Schulz.

Dopodiché, il monoteismo, nella misura in cui la teologia cristiana lo predica nella teoria, viene accreditato al popolo ebraico, come in passato, conferendogli valore e merito nella storia del mondo. Senza curarsi del fatto che gli antichi Ebrei veneravano solamente il loro Geova, riconoscendo tuttavia altri dèi, che si chiamavano idoli a causa della paura che incutevano, e che la teologia cristiana ha derivato dal politeismo ben più che il culto dei santi. Ma si deve una buona volta anche proclamare che il monoteismo della teologia giudaico-cristiana, oltre a ciò, è certamente qualcosa di assai diverso dal monoteismo che si presume filosofico; dall'affermarsi d'una religione naturale o del deismo, tale monoteismo incomincia ad insegnare una unità come prima causa, o come fondamento del mondo.

Di questa razionalizzazione, di tale indebolimento, anzi dissolvimento del concetto personale di Dio, la Chiesa di Roma non ha mai ufficialmente preso atto, neanche minimamente. Lasciò questo compito ai protestanti, comunque ereticali. Singoli esponenti dei Gesuiti che, a maggior gloria del Dio ebraico, si servirono anche del nuovo linguaggio della scienza, furono magari tollerati, ma rimasero pur sempre sospetti. La Chiesa romana stette, e sta immutabilmente, all'estrema destra dell'esercito che dal collerico Dio ebraico si aspetta un prodigioso, innaturale intervento in questo mondo, nonché ricompense o punizioni nell'aldilà.

Religiös-Soziale – All'estrema sinistra d'una minoranza, che vede la salvezza nel mite Gesù qui e dappertutto, nell'uomo dio o nell'uomo divino, si schiera il gruppo pienamente libero, operante in maniera profondamente umana e sociale: un gruppo forse aspirante ad una bella religione dell'avvenire, chiamato dei Religiös-Soziale, ovvero "Socialdemocratici cristiani", che poté svilupparsi in questo modo solamente dalle libere comunità della Svizzera. Questi coraggiosi

iniziatori trovarono seguaci titubanti in Olanda, in Inghilterra e nei Paesi nordici, preparati da Kierkegaard; in Germania c'è stato un certo seguito solo dopo la rivoluzione apparente del 1918. Colà si era tentato nuovamente di salvare la religione, di restaurare, secondo la sempiterna inclinazione degli eretici, un Cristianesimo delle origini; qui, invece, si è fatta sentire subito una marcata aspirazione a *salvaguardare la Chiesa.*

La Chiesa, che dai tempi dell'imperatore Costantino si era assoggettata al potere della maggioranza, con realismo politico, per esempio già con Adolf Stöcker (1835-1909), ha affrontato ora il rischio di mettere al servizio della gerarchia cattolica la parola d'ordine del Socialismo. Di fronte a cotanta ipocrisia, Günther Dehn (settembre 1921) ha ritenuto utile proporre per il piccolo partito la denominazione di "socialdemocratici cristiani", per separarli nettamente dai rianimati "cristiano-sociali" che, per la verità, non sono né cristiani né sociali. Solo sul cammino percorso dagli Svizzeri si potrebbe superare la diffidenza che, nel proletariato, sussiste dappertutto contro il cristianesimo e contro ogni influenza religiosa; e il Protestantesimo (giacché Roma è incorreggibile) dovrebbe essere rifondato in una Chiesa popolare mediante una seconda, autentica riforma.[59]

59. Per quanto riguarda il movimento social-religioso in Svizzera, posso offrire ai lettori un'eccellente panoramica, per la cui redazione dobbiamo uno speciale ringraziamento a Jakob Weidenmann (parroco di Keßvil).

Le lotte tra la vecchia ortodossia e la teologia liberale si erano spente lentamente, verso la fine dell'Ottocento. I due movimenti avevano cominciato a tollerarsi l'uno accanto all'altro, allorché si manifestò un movimento che fu sorretto dai seguaci dei due vecchi partiti e che, in sostanza, prendeva di mira l'individualismo religioso: se dovesse mostrarsi nelle vesti liberali del culto della personalità, o nella veste pietistica della salvezza dell'anima individuale. Non si trattava più, a questo punto, di contrasti dogmatici, ma del fatto che si tentava di prendere nuovamente sul serio la primitiva speranza cristiana nell'avvento del Regno di Dio. Nella negazione, i seguaci del movimento, di diversi atteggiamenti dogmatici, tornavano a darsi la mano: la Chiesa ha trascurato la sua missione sociale; essa non ha osato protestare, nel momento giusto e nel luogo opportuno, contro la violenza arrecata all'uomo con l'industrialismo moderno.

I precursori del movimento social-religioso, in Svizzera, furono alcuni parroci che passarono apertamente in campo socialdemocratico, erigendo sulla loro teologia liberale di sinistra una sovrastruttura socialistica. Punto di partenza teologico fu Alois Emanuel Biedermann (1819-1885), il teologo di Zurigo, con la sua metafisica concretamente "monistica"; da una prospettiva economica e politica, costoro si ponevano, principalmente, sul terreno del marxismo puro. Erano membri e dirigenti del Partito socialdemocratico. A quegli uomini non furono opposte grandi difficoltà, né a motivo della loro teologia (influenzata fortemente, oltre che da fondamenti spiccatamente monistici, da Kalthoff e dal Circolo di Brema), né a causa del loro socialismo; dato che, prima del giro di boa del secolo, democratici borghesi assai autorevoli erano molto vicini alla socialdemocrazia. Questi liberali socialdemocratici vennero di regola

confermati di continuo nella loro carica, nelle periodiche elezioni, dal voto popolare; ma, per dire il vero, nella maggioranza dei casi, da un elettorato socialista. A Zurigo, a Berna, a Winterthur e Basilea, vi sono nel contempo fedeli e compagni socialisti; la masse socialiste, per contro, lasciano perdere la Chiesa, sebbene non esista una dichiarata ostilità verso di essa. L'autonomia delle singole comunità ecclesiali è molto grande; non esiste obbligo di confessione e, tanto meno, la fede ortodossa di Concistori che sorveglino in guisa poliziesca. Di conseguenza, è unicamente affare della singola comunità quello di tollerare un parroco che giuri su Haeckel o su Marx. Avviene pertanto (ma è invero un'eccezione) che certi parroci, d'accordo con la comunità, non impartiscano più la comunione, o che parlino di Dio come della causalità del mondo.

Questi parroci, che osavano collegare il liberalismo teologico con la teoria e la prassi della socialdemocrazia, non inauguravano ancora un movimento, e si pongono ancora oggi in posizione estremamente critica rispetto ai "Social-religiosi". (Come costoro si pongano interiormente di fronte al loro ufficio parrocchiale, non è cosa che debba giudicare, o di cui debba rispondere, uno come me. F. M.). La connessione fra teologia e politica era assai allentata, e si fondava più su idee di umanità che sul risveglio d'un entusiasmo per il cristianesimo delle origini o per un comunismo anabattista. Il loro rifiuto a *difendere la patria*, per esempio, non aveva le sue radici nell'etica del sermone della montagna, bensì nel loro cosmopolitismo. Quello di immettere il Vangelo nei problemi della vita politica ed economica, rimase principalmente prerogativa dei Religiös-Soziale veri e propri. Tutt'al più, si rimarcava fortemente l'aspetto sociale del Vangelo, dipingendo all'occasione Gesù come primo socialdemocratico. Al regno di questo mondo non veniva contrapposto il Regno di Dio, non percependo la tensione tra culto religioso e speranza nel Regno di Dio. Per loro, la religione era essenzialmente teologia, e precisamente di spirito liberale. Uno spiccato intellettualismo impediva una fecondazione religiosa delle idee social-comuniste. La loro opposizione alla Chiesa non era una ribellione di eretici religiosi avversi ad un ateismo chiesasticamente ritoccato. L'opposizione, insomma, riguardava unicamente la scarsa sensibilità sociale all'interno della Chiesa.

Di tutt'altra natura è l'assalto del movimento propriamente social-religioso contro la Chiesa. E qui hanno operato in maniera oltremodo efficace i libri di Kutter. Kutter proveniva dal pietismo e venne influenzato in maniera determinante dai due fratelli Blumhardt, a Bad Boll, nel Württemberg; dal più vecchio, che guariva i malati con le preghiere, e dal più giovane, diventato esponente della socialdemocrazia. Sul terreno d'un vigoroso realismo biblico, i Blumhardt rappresentavano e difendevano un dinamismo religioso. Di questo realismo biblico era parte integrante soprattutto il prendere sul serio la speranza nel Regno di Dio. La quale venne posta al centro della predicazione. Un soprannaturalismo pietistico si intrecciava qui con idee dinamistiche del tutto moderne: Dio irrompe in questo mondo nelle energie divine che si manifestano nelle persone e in popoli interi. Non è la Chiesa ad avere il privilegio di essere portatrice di tali forze divine o, per meglio dire, delle forze del regno di Dio; esse scaturiscono dove gli piace e, perlopiù, nient'affatto là dove la parola "Dio" si adopera maggiormente, bensì in qualunque comunità siano realmente presenti le energie della giustizia e dell'amore fraterno. Nei Blumhardt, invece, non si tratta soltanto d'un pragmatismo religioso (quale apparirà poi in Kutter, in travestimento mistico), bensì di "intenzioni" di Dio, d'una "irruzione" da lui voluta e operata. In effetti, i Blumhardt rinunziano a speculazioni teologiche. Essi sono in possesso dell'energia, e perciò non abbisognano d'un fondamento né filosofico né teologico della loro speranza del Regno. Diversamente in Kutter, che ha elevato la parola d'ordine del "Dio vivente"

a grido di battaglia dei Socialisti-religiosi, del Dio vivente , che viene contrapposto al Dio morto di quella Chiesa che rinunzia alla concreta speranza del regno di Dio.

HERMANN KUTTER – Nato nel 1863, dal 1898 parroco a Zurigo, ha scritto per il movimento dei Socialisti religiosi l'opera basilare "*Das Unmittelbare. Eine Menscheitsfrage*": (1901) una questione di umanità, edita da Diederichs a Jena. In questo libro, Kutter dà al suo profetismo una motivazione e una legittimazione filosofica, sulla quale successivamente, libero da ogni presenza teologica, si innalzano le sue accuse, puramente profetiche, contro la "cristianità" della Chiesa. La vita diretta, senza intermediari, verso cui tende l'intero sviluppo dell'esistenza spirituale e religiosa, è il Dio vivente, rivelatosi in Gesù Cristo. Al Dio della teologia e della Chiesa ufficiale viene contrapposto il Dio vivente. "L'essenza di Dio è la santa energia, rivolta alla realizzazione della mèta suprema, impegnata nella lotta con la resistenza più forte." (Matthieu). Portatori di tale energia divina, persone coinvolte dal Dio vivente, sono anche coloro che non vogliono avere nulla a che fare né con la Chiesa né con la terminologia clerical-cristiana. Tutta la terminologia chiesastica viene a cadere nell'insignificanza di fronte al Dio vivente, sulla cui trascendenza diviene superflua e oziosa ogni discussione, e che si manifesta semplicemente nella "vita immediata". L'intellettualismo è il grande nemico di questa vita diretta, in quanto seduce l'uomo a vivere unicamente di riflessioni. La Chiesa è il grande nemico, perché vuole vincolare l'uomo a statuti e cerimonie, asservendolo, invece di emanciparlo. Nell'emancipazione dell'uomo da qualsiasi autorità consiste il progredire nel cammino verso il Dio vivente. Lo Stato è il grande nemico della vita immediata, in quanto costringe l'uomo a pensare civicamente, da cittadino. L'ordinamento economico è il grande nemico; in esso, infatti, le cose contano più dell'uomo; in esso, l'uomo non può giungere a se stesso. "La questione della proprietà dev'essere risolta, affinché l'umanità pervenga a se stessa, e si risvegli finalmente da un sogno lungo e pesante, rigettando da sé illusioni ed inganni, ritornando a salutare la vita, quella sua propria, la vita impagabile."

Nel suo "Unmittelbar", Kutter crede nella grande missione della socialdemocrazia. E la saluta come la portatrice inconscia di forze divine irrompenti. Essa apporterà la soluzione definitiva del problema della proprietà. Nel movimento della socialdemocrazia – non nell'idea del Socialismo! – Kutter trova appunto quelle forze divine che mancano nella Chiesa che vuol essere cristiana, ma che mette solo e sempre, al primo posto del suo annuncio, la salvezza dell'anima individuale; mentre la grande speranza nell'arrivo del Regno di Dio viene trattata o come stravagante fissazione (storicamente interessante) dei cristiani primitivi, come fantasticheria pietistica di singoli incapaci d'intendere e di volere, oppure viene resa socialmente presentabile grazie a reinterpretazioni teologiche. Le utopie della socialdemocrazia si appoggiavano – in maniera ritenuta inconscia da essa stessa – sulle speranze del Regno di Dio. La grande speranza infonde alla socialdemocrazia impulsi potenti. Certo è che, vista dall'esterno, essa appare ostile alla religione; non ha infatti alcuna considerazione del nominalismo religioso del cristianesimo. Tuttavia, visto dalla speranza nel regno di Dio, erompono in essa energie divine molto più forti che nella Chiesa cristiana. Tutto dipende da queste forze, e proprio nulla dalla confessione. La Chiesa è senzadio, il Dio della Chiesa è un Dio morto, perché la speranza nella venuta del Regno fu abbandonata oppure interpretata in modi diversi e improbabili. Accuse pesanti contro la Chiesa, terribili nella loro violenza retorica, nonché contro la società borghese che la protegge, Kutter le lancia nei suoi libri "Sie müssen", "Gerechtigkeit", "Wir Pfarrer", "Revolution des Christentums", e in molte prediche pubblicate singolarmente. I socialdemocratici "hanno l'obbligo" di combattere contro Mammona, perché a ciò li spinge il Dio vivente. "Giustizia" non

c'è perché la Chiesa cristiana ha trasformato Dio in un idolo, che è vincolato alle istituzioni, e la Chiesa non osa più e non è in grado "di vivere del Dio vivente". In "Noi parroci" sono i preti che devono trasformarsi. Non onore di parroco: onore di Dio! Non coscienza ecclesiale: coscienza di Dio. Non mondo ecclesiastico: vangelo! Non morale e fariseismo: vita e amore! Non compromessi col mondo: lotta per un mondo nuovo. La battaglia decisiva contro Mammona dev'essere ingaggiata e combattuta fino in fondo; la soluzione della questione sociale dev'essere conquistata lottando nella forza del Vangelo totale.

Kutter rimase all'interno della Chiesa vituperata, e continua a predicare anche oggi [1923] il Dio vivente ad una vastissima società borghese. Non è entrato nel partito socialdemocratico, nemmeno quando fu a rischio di non essere rieletto, e il partito gli aveva promesso il suo sostegno qualora avesse aderito. Orbene, giudicato da un punto di vista clericalmente ortodosso, Kutter è indubbiamente ateista, come la maggioranza degli eretici. Che interesse possono avere per lui trascendenza o personalità di Dio? In che cosa lo riguardano le polemiche su panteismo e teismo, su panenteismo e deismo? Nulla, assolutamente nulla. Nella forza del Dio vivente, vale a dire nell'essere immerso nella vita concreta e diretta, nella giustizia e nell'amore, ecco, questo vuol dire "credere in Dio".

Orbene, cosa hanno fatto i suoi allievi del Dio vivente? Qui non si trattava di accogliere delle teorie, ma altrettanto, nella forza del Dio vivente, di prendere posizione di fronte alla vita. Si palesò allora anche la debolezza della "teologia" di Kutter: vivere nella forza del Dio vivente è il privilegio di coloro che non sono ancora appesantiti dalla zavorra della scienza teologica storico-critica. Perciò i discepoli spirituali di Kutter vennero a patti, nei modi più disparati, col Dio vivente; purtroppo, e spesse volte, in modo tale che il Dio vivente tornò ad essere un concetto teologico, cosicché il Dio vivente venne annunciato dal convincimento che fosse il Dio vero. È tipico dell'intero movimento social-religioso il fatto che, con poche eccezioni, il suo carattere profetico, entusiastico, trovi fondamento più nelle teste che nei cuori dei suoi seguaci. Si è riconosciuto, molto giustamente, quale sia l'elemento più importante della religiosità autentica; lo si esalta assai, opponendolo allo stremato cristianesimo clericale; ma si è d'altronde obbligati a questa conoscenza, dato che la maggioranza è ormai inquinata dalla teologia, talché la sua lotta contro di essa è paragonabile al disperato dibattersi del pesce nella rete. Vero è che i profeti dell'Antico Testamento tornano ad essere onorati; si riciclano i loro vigorosi sermoni contro i re, contro il culto e la ricchezza, ma essi vengono ricaricati da chi è in grado di ravvivare uno spirito profetico. Così si è formata, del tutto fuori dall'ufficialità, una nuova teologia: quella social-religiosa. La teologia del Dio che non bisogno di dimostrazioni, sul quale non esiste nessuna filosofia della religione. Dall'annuncio di questo Dio vivente, molti hanno percepito soltanto l'appello al Socialismo. Altri discorrono soltanto del nuovo cielo e della nuova Terra, che verranno; ma la loro fede non si basa su profezie proprie, bensì su profezie straniere, trascelte dalla Bibbia. Per questo si è fatto strada, all'interno del movimento, un nuovo biblicismo, che non si lascia fuorviare da obiezioni storiche o da contestazioni di esegesi critica. Molti vogliono attivarsi a favore del regno di Dio, altri preferiscono restare in attesa, fino a che un *Deus ex machina* apra la strada al Regno. Il personaggio di gran lunga più serio, tra questi social-religiosi, è Leonhard Ragaz.

Leonhard Ragaz – Nato il 1868 nei Grigioni, parroco a Basilea, è stato professore di teologia all'Università di Zurigo dal 1908 al 1920. Al pari di Kutter, prese le mosse da Blumhard, mettendolo però in primo piano solo nei suoi scritti più tardi. Ragaz proclama il suo socialismo religioso nell'operina "Il Vangelo e la battaglia sociale del presente", nonché nella raccolta di

prediche "Dein Reich komme" //Venga il tuo regno//. E percorse, in certo senso, il cammino di Kutter all'incontrario. Kutter, all'inizio della sua attività, si era presentato in toni oltremodo taglienti e apodittici, smarrendosi a poco a poco in un misticismo senza scandalo, che trovò il suo sedimento nel "Bilderbuch Gottes für Groß und Klein" //Libro illustrato di Dio per piccoli e grandi//. Ragaz invece, da timido e guardingo esponente della causa del proletariato, divenne un critico severo e spregiudicato dello Stato e della Chiesa. Ma l'amicizia di entrambi nei confronti della democrazia subì un certo raffreddamento durante la guerra, e ancora di più durante la Rivoluzione successiva. Particolarmente Ragaz si è reso conto che il Partito socialdemocratico si era trasformato in una Chiesa, con tutti i suoi aspetti negativi. Rimase nondimeno membro del partito, nonostante che i mandarini del partito lo minacciassero ripetutamente di scomunica.

Ciò che distingue Ragaz in modo particolare, è il suo grande coraggio, l'intrepidezza e la fedeltà con cui egli si schiera per la causa del Socialismo religioso. Egli è un lottatore che prende posizione costantemente là dove maggiore è il pericolo. L'odio più implacabile, da parte degli ambienti borghesi e del governo, gli provenne dalla sua indefessa propaganda a sostegno dell'antimilitarismo. Nel 1920, Ragaz si dimise volontariamente dalla cattedra universitaria, non potendo più sopportare di dover formare giovani teologi a favore d'una Chiesa da lui dichiarata incapace di qualsivoglia riforma. Rinunciò inoltre alla pensione che gli spettava, sebbene non possedesse mezzi personali di qualche entità. Da quel momento, Ragaz lavora nel quartiere operaio di Zurigo, in mezzo ai proletari. Nel 1922 sono usciti i suoi saggi, che aveva pubblicato nella rivista "Neue Wege", da lui redatta, col titolo "Weltreich, Religion und Gottesherrschaft". Tutti questi saggi sono percorsi dalla fede di Ragaz. Ecco: per quanto grande possa essere il caos, dovrà seguirne, e calerà in questo povero mondo, una nuova irruzione di luce divina. È proprio il caos ad esserne garante. È il caos che ci obbliga ad elevare il nostro sguardo verso un cielo nuovo, da cui dovrà formarsi una terra nuova. Via, però, dalla Chiesa! La quale non è per niente in grado di servire all'avvento del Regno di Dio. Manca, alla Chiesa, la serietà che tutto travolge; essa si trastulla con pensieri religiosi; essa non è un lievito; essa non fa che leccare i piedi ai rappresentanti del mondo vecchio, irredento. La speranza di Ragaz nel regno di Dio non si può perifrasare con chiarezza. Essa appare cangiante in colori diversi. Nel concetto del Dio vivente Ragaz ha immesso una venatura puritana e una gradazione escatologica.

Gli altri seguaci del Socialismo religioso rappresentano ogni possibile sfumatura politica e ideologica. Non c'è unitarietà, nelle svariate posizioni, né di idee, né di organizzazione. Al quesito "Cosa dovremmo dunque fare?" vengono date le risposte più eterogenee. In linea di massima, alcuni seguaci non intendono fare niente, lasciando fare tutto a Dio; in loro, il Dio vivente ha trovato rifugio nel *Deus absconditus*. Per questo, in più, si è insediata, al posto dell'entusiasmo, una dialettica teologica che, nel suo intellettualismo estremo, si contrappone stranamente all'anti-intellettualismo di Kutter, di cui essa è appunto il figliol prodigo. Altri socialisti religiosi cercano, subendo in parte il dileggio dei primi, di svolgere attività culturale: fondano gruppi di consumo, organizzano corsi di formazione per lavoratori, e simili. Altri ancora, a loro volta, hanno riscaldato le loro menti allo zelo rivoluzionario di Münzer, sfogandosi nel romanticismo rivoluzionario tra le quattro pareti della parrocchia, rendono omaggio alla "rivoluzione silenziosa" del cuore, che si riflette nelle azioni irrazionali dell'amore.

Sebbene i capi della socialdemocrazia si contrappongano con molto scetticismo al movimento, in quanto avvertono la mancanza di senso della realtà in molti social-religiosi (in parte

Per la verità, i diritti umani, per ottenere qualche felicità sulla terra, andrebbero fondati sulle parole del maestro umano Gesù, ma ciò sarebbe da dimostrare nella sostanza, appellandosi ai saperi immanenti in questo mondo. Solo di rado, in Germania, si è abbastanza liberi, anche se si è stati abbastanza conseguenti da abbandonare la Chiesa regionale. Stupende eccezioni, per la verità, sono i promotori nella causa tra Karl Mennicke e Günther Dehn; essi lavorano, nella teoria o nella pratica, ad una configurazione della vita religiosa e socialistica. Tuttavia i dogmi di Dio e d'una divina Provvidenza, d'una guida divina della storia del mondo (che secondo Marx ubbidiscono unicamente a leggi materialistiche, anzi, più precisamente economiche), ecco, quei dogmi, non vengono abbandonati. Non si insegna sostanzialmente la religione di Cristo, ma nel migliore dei casi una vita in Cristo: l'antico paolinismo. Come in passato i cristiani ebrei pretendevano il mantenimento della prescritta circoncisione, oggi i moderati desiderano l'osservanza dei proletari per le radicate consuetudini piccolo borghesi.

NUOVA RELIGIONE RAZIONALE – I tedeschi più moderni, che sarebbero vocati a percorrere tali strade, sono liberi docenti o addirittura professori, hanno imparato moltissimo, fanno giochi di destrezza con astrazioni, non credono più al socialismo di Gesù o di Dio, non hanno bisogno di nessuna religione, però vorrebbero mettere sul mercato un surrogato delle Chiese. Un esempio istruttivo di questa recentissima Chiesa razionale lo offrono le iniziative lanciate in due conferenze, svoltesi nella primavera del 1919, e pubblicate nel 1920 nei "Philosophische Vorträge" della Società Kant. Hanno in comune, tutt'e due, la volontà di far sopravvivere la teologia come una scienza, accanto alle altre scienze.

Il giurista Gustav Radbruch (diventato da allora, credo, ministro della Giu-

perché la terminologia teologica gli sembra stravagante e incomprensibile), sta di fatto che qua e là parroci perlopiù giovani hanno fatto grandi cose, a rischio della loro stessa vita. Ma anche all'interno della Chiesa i social-religiosi sono diventati un lievito, che ha guastato sovente la digestione ai vecchi monsignori. Ai nostri giorni, si è avviata una certa autodecomposizione del movimento, perché si è impietrito il terreno su cui può solo prosperare un movimento siffatto: l'entusiasmo religioso e socialistico insieme. L'entusiasmo religioso si è spento, quasi sclerotizzato dal processo di teologizzazione del Dio vivente; e l'ardore socialistico è raffreddato dalla generale perplessità e dallo scetticismo, provocati dall'imborghesimento della socialdemocrazia da un lato, e dalla bolscevizzazione dall'altro".

Avrò occasione, tra poco, di richiamare l'attenzione su un contrasto tra l'Impero tedesco e la Svizzera tedesca, su un conflitto che può diventare dirimente rispetto alla questione della liberazione spirituale: il disaccordo nel trattare la separazione tra Scuola e Chiesa.

stizia in Prussia) presenta un breve programma per una "Filosofia religiosa del diritto". Va da sé che l'autore non è un prete; cita, oltre alla Bibbia, poeti assai laici, e non indietreggia di fronte ad alcun sospetto; nemmeno da quello di insegnare una religione senza Dio. Il che non è del tutto falso, dal momento che Dio non è religione, bensì teologia. Radbruch insegna un religione dell'immanenza, ma non senza un nesso psicologico con religioni positive della trascendenza. Palesemente, questa connessione psicologica dovrebbe spianare la via alla fondazione d'una nuova Chiesa; il che è tanto più enigmatico in quanto Radbruch dichiara le parole del Signore, nel Sermone della montagna, più radicali degli insegnamenti dell'anarchico cristiano Tolstoj: cristiano sì, ma completamente estraneo alle Chiese.

Ma ciò che sta a cuore a questo filosofo del diritto è il richiamo alla profonda contraddizione tra diritto e religione. Diritto e ingiustizia sarebbero concetti insussistenti, che vengono superati nel pensiero religioso. Io non saprei dire che cosa vuol dire pensare religiosamente, dal momento che l'autore, alla fine delle sue argomentazioni, dichiara esplicitamente: a noi non sarebbe dato nessun organo misterioso che sia più elevato della ragione.

Neanche il teologo Paul Tillich, autore della seconda conferenza ("Sull'idea d'una teologia della cultura") è un prete; anche se gli è preclusa la logica pulita del suo socio di formazione giuridica. Tuttavia esordisce sparando pesantemente, purtroppo con bordate paurosamente astruse, contro il punto di vista dell'ortodossia: dopo Kant, sostiene, la teologia non può più essere la scienza d'un oggetto peculiare che chiamiamo Dio; la teologia non può nemmeno rappresentare scientificamente una rivelazione, perché il concetto di rivelazione è andato smarrito per noi. L'assenza di Dio – sviluppatasi alla scuola di Nietzsche – sembra procedere ancora oltre: la cultura di raggruppamenti umani non ha più rapporti comunitari nella Chiesa, in quanto non esiste più una cultura guidata da una disciplina chiesastica.

Che compito avrebbe, allora, la vecchia teologia? Nessuno, evidentemente, a meno che l'autore non sviluppi un concetto nuovo, un surrogato di teologia, che egli chiama "teonomia". Chi vuole conoscere come la dialettica scolastica non sia morta nemmeno nel più recente protestantesimo, si legga il capitolo il cui linguaggio io vorrei indicare solo con la "legge": "Quanta più forma, tanta più autonomia, quanto più contenuto, tanta più teonomia.". Eppure Tillich è, nonostante tutto ciò, uno spregiatore della teologia chiesastica fin qui formatasi, alla quale contrappone tranquillamente la sua teologia culturale. Se comprendo bene le sue contorte proposizioni, egli trova antiquate le due tradizionali posizioni della teologia verso la cultura, ossia quella della teologia

cattolica e quella dell'originaria teologia protestante: la salvezza consisterebbe in una progressione della Riforma che, Dio ne scampi, non deve tralignare in rivoluzione... ma sì, come già Lutero urlava ai poveri contadini.

La salvezza, inoltre, consisterebbe in una rianimazione della Facoltà di teologia, che per la verità è diventata a ragione sospetta in qualità di (presunta) scienza di Dio, ma che deve passare al contrattacco sotto il vessillo della teonomia. E di nuovo, se intendo bene: la teologia (travestita però da teonomia) dovrebbe prendere il posto della filosofia. (Non voglio d'altronde passare sotto silenzio il fatto che Tillich, collaborando anche con Wegener, ha scritto saggi assai illuminanti su "Socialismo e questione chiesastica" nonché sul tema "Massa e religione", purtroppo in un linguaggio difficilmente accessibile al popolo) Scritti nei quali, meglio di me, egli è in grado di dire ciò che sia propriamente "religione"; eppure di recente Tillich si è pronunciato, ottimamente e meritoriamente, contro il concetto del cosiddetto "vilipendio di Dio", ossia d'una blasfemia trascinata in guise insensate.

Nella vecchia Germania, neppure il Socialismo riuscì a produrre una libera formazione comunitaria di tipo religioso. Gravavano troppo pesantemente, sulle coscienze, la Chiesa di Stato e l'istituzione del Concistoro supremo. Gli appartenenti a comunità religiose libere venivano disturbati o molestati senza tregua dalla polizia, come se fossero stati dei malfattori. Proprio in Germania si sarebbe potuto sviluppare il settarismo con maggior fervore e forza, più che altrove; sennonché i governanti e i loro consiglieri concistoriali volevano la repressione delle sètte, e imposero la loro volontà persino contro Bismarck. Infine i proletari, in quanto partito, erano diffidenti (e ne avevano buone ragioni) contro chiunque gli andasse incontro, appellandosi a socialismo e religione contemporaneamente.

Göhre – A questo punto si trovò in una difficile situazione un sincero amico dei lavoratori, quale l'ex pastore evangelico Paul J. Göhre [1864-1928 NdT]. Il quale, dopo la disfatta del 1918, prese la decisione di dichiarare apertamente la sua posizione estrema. A me personalmente, il libro di questo "libero religioso" integrale ha prestato davvero un grande aiuto: un rinforzo e un incoraggiamento ad andare avanti, poco prima che si concludesse la mia faticosa scalata. D'un tratto, ho avuto chiara coscienza del punto in cui le vie si divergono, misurando in quale punto io conduca alcuni passi più in alto dei migliori "liberi religiosi". Detto con più modestia: là dove si trovano i segnavia recanti indicazioni enigmatiche, che io non seguo più.

Innanzitutto, vorrei presentare il piccolo, appassionato e coraggioso libro di

Göhre, come se io vi concordassi in tutto e per tutto; a dividerci, in verità, non c'è che un'unica parola, un monosillabo. Solamente la parolina "dio", divenuta ormai atona in tantissime locuzioni. Il libro "*Der unbekannte Gott, Versuch einer Religion des modernen Menschen*" //Il Dio ignoto, saggio d'una religione dell'uomo moderno//, (1919), Göhre lo concluse alcuni anni orsono, durante la guerra; e lo definisce la parola liberatrice per i cercatori del nostro tempo. I suoi pensieri non contengono ambiguità. L'uomo moderno, quale si è sviluppato dopo la Riforma protestante, è caratterizzato da una concezione immanentistica dell'esistenza. (A me, Göhre sembra, malgrado il suo profondo idealismo, che confidi troppo nelle parole d'ordine del naturalismo materialistico). Per lui, persino l'anima è connaturata al mondo immanente, come in un processo metabolico. La capacità di immedesimarsi nel soprannaturale gli è sfuggita, come in un'alienazione. Göhre è un uomo di azione. Necessità e naturalezza per lui si identificano. Tutto ciò che è reale e necessario gli appare nella veste della legittimità. Non conosce più nessuna differenza sostanziale tra se stesso e l'animale. Anche la sua morale è immanente, concreta, relativa. La morte ha perso la sua terribilità. Agire è per lui il Tutto; temere e sperare è per lui il Nulla. Ma l'uomo moderno non è ancora pronto; forse non ha neppure, sul piano numerico, il sopravvento; in più, egli trascina in giro, con sé, le salme dei suoi antenati: ragionamenti provenienti dall'epoca della devozione clericale, dai tempi del cristianesimo.

Per farla breve, Göhre non è più cristiano. Con tutto il riguardo per la personalità di Gesù Cristo, egli sa che, in quella vicenda, si è materializzata un'antichissima percezione del mondo, tipica di Ebrei defunti e di Greci morti: una visione del mondo che noi non siamo nemmeno più capaci di afferrare fisicamente. Per gli antichi, le cose vicine erano sconosciute, misteriose, estranee, mentre le cose lontane gli erano familiari. Meravigliosa, in tutto ciò, la rappresentazione della vita e della "pietà travolgente" del Salvatore. Convincente l'origine delle leggende della risurrezione, eccetera, la genesi della confessione di fede cristiana. Sulla via della fantastica costruzione, Göhre si spinge più avanti: "Giammai da allora, dinanzi a nessun abisso e nessun ostacolo, la teologia apparve imbarazzata in conseguenza d'un salto concettuale, a causa d'una speculazione; e, una volta compiuto il salto, allora tutto appare uscito come da un solo getto, generato da qualcosa di ovvio."

Sia l'etica cattolica sia quella evangelica sono trascendentali, e pertanto non interessano più all'uomo moderno. "Oggigiorno, per l'uomo moderno, tutta la fede nel Dio dei cristiani non significa nulla più che un fico secco". La stessa dottrina salvifica di Gesù Cristo non gli dice più nulla: "con un solo gesto del

braccio egli sparecchia tutto ciò dal tavolo della sua vita; di tutto ciò, non saprebbe proprio che farsene". Nulla da fare col peccato, nulla con l'eternità, nulla col battesimo. Cristianesimo e Chiesa conducono ancora e soltanto un'esistenza apparente. "Le parole del predicatore le percepisce come parole d'una lingua straniera, che gli è diventata estranea, inusitata... E quando lascia la casa di Dio, è un senso di stanco tedio e di malmostoso squallore il resto dell'umore che si porta a casa." Göhre conosce soltanto valori etici ed estetici. "Nella loro solitudine, le Chiese si avvinghiano sconsideratamente allo Stato di oggi... Ci si qualifica da sé, per questo aggrapparsi allo Stato di classe, in una Chiesa di classi." (Göhre avrebbe potuto aggiungere che, durante la guerra, *tutte le Chiese* si erano qualificate da sé in istituti ausiliari di stampo militaristico).

Vi sono ormai mezzo milione di cittadini tedeschi che, anche esteriormente, non appartengono più a nessuna Chiesa. La reputazione dei religiosi è crollata, tanto sul piano sociale quanto su quello scientifico. Essi entrano in servizio soltanto ancora come maestri di cerimonia nelle solenni occasioni festive e nei rituali delle cerimonie funebri. La Chiesa cattolica cerca la salvezza in una chiusura, fin qui inauditamente ermetica, dei suoi fedeli, impermeabili al vento della modernità; essa si conserva grazie ad un processo di fossilizzazione. Il Protestantesimo ortodosso guarda con nostalgia a questa Chiesa. Ma anche il Protestantesimo liberale si trova di fronte alla bancarotta. Dilaga l'indifferenza, degenerando in accanita ostilità, in rabbioso disprezzo. "Il destino del Cristianesimo è segnato; nessun potere del cielo e della terra potrà mai fargli cambiare rotta. La sua forza è esaurita; l'eterna legge di natura si adempie anche nei suoi confronti". Può continuare a vegetare, certamente, ancora a lungo, con le persone incolte, coi contadini, tra i pagani, come fu in passato col paganesimo: "ai giorni nostri, anche il Cristianesimo vive il suo processo di paganizzazione."

Religione – Ora, dopo un così totale abbandono del cristianesimo, Göhre pone la questione su come possa essere mantenuto ciò che – senza tentare una definizione – egli definisce ancora "religione". La genesi del sentimento religioso viene dedotta dallo stupore reverenziale che si connette, per esempio, alla morte, alla vita onirica. Se non che ogni religione finora esistita è stata religione di Dio (naturalmente, nei casi in cui lo stupore si riferisse, fin dai primordi, ad un Dio); il fatto che il Buddismo non fosse una religione trascendente viene talora accantonato, magari cristianeggiando. Per cui Göhre giunge alla conclusione che anche la religione dell'avvenire dovrà essere religione di Dio; ed ha ragione nel fatto che tutto ciò che monismo, socialismo, estetica o etica (oppure un miscuglio di essi) offrono al popolo, per quanto implica teorie o dottrine sulle

cose ultime, non dovrebbe certo chiamarsi religione.

Vedremo presto come Göhre si sia ben guardato, con questa esigenza d'una futura religione di Dio, dal fare una giravolta per riaccostarsi ai pastori. Del resto, non deflette minimamente dalle coraggiose tesi dei suoi capitoli introduttivi: la legittimazione di ogni evento continua a sussistere, e così l'illusione della speranza in un aiuto divino, la rinunzia ad una riconoscibilità o alla possibilità di vivere Dio; l'abbandono, cioè, di questa Fata morgana. Balbettio fanciullesco sono non solo i vecchi dogmi, ma altresì tutti i tentativi dei protestanti liberali di conciliare la scienza con qualsiasi forma di panteismo.

E così Göhre, col fervore di un mistico, insegna l'esistenza di un Dio sconosciuto, inconoscibile, inavvicinabile: "una montagna magnetica nella notte buia, che in pari misura ti attrae e ti tiene lontano da sé". Tutto il quinto capitolo, decisivo, è dedicato alla dimostrazione devoto-aconfessionale che Dio non è che un enigma, che non può essere afferrato con le tenaglie della preghiera, al quale gli uomini non si accosteranno mai. "Anche Gesù non fece che immaginarselo, illudendosi sulla vicinanza a Dio". Nonostante tutto: a dispetto di questa lontananza, c'è pure certezza di Dio. No, non c'è da dubitare della veridicità di Göhre. Egli sa che il suo sentimento, che chiama religione, è soltanto poesia, nient'altro che inappagato struggimento, un impulso all'azione; egli è solo, interamente autonomo, del tutto indipendente, in quanto la sua divinità è avvolta nei veli. La sua fede lo obbliga ad agire nell'ambito del Socialismo.

Io non intendo inseguire Göhre nel tentativo di accludere, nella religione del Dio ignoto, addirittura un culto; potrei, altrimenti, lasciarmi facilmente sedurre a prendermi gioco di queste cristianeggianti imitazioni di feste domenicali (perché non farne delle decadi?), di feste onomastiche, di consacrazioni alla vita, di giubilei matrimoniali e commemorazioni funerarie, trattenendomi dal chiedere: sono assolutamente necessari concerti d'organo, canti, parole solenni d'un solenne parolaio anche nella religione dell'avvenire? Tanto più bello è ciò che nel "Finale" viene riepilogato: "Non guardare a Dio, non guardare mai per tutta l'eternità, eppure essere sicuri di lui... Religione è in senso assoluto indipendenza da Dio... Pregare Dio per averne aiuti è miscredenza... non credenza che poggia su indole e convinzione, è altrettanto legittimata, sana e naturale, esattamente così nobile e umanamente compiacente quanto la fede, nutrita dallo stesso terreno."

ATTITUDINI – Quest'ultimo pensiero non può non riconciliare anche quelli che più riluttano alle argomentazioni di Göhre. La confessione a favore d'un Dio – foss'anche soltanto un Dio ignoto – non vuol essere una nuova Chiesa

intollerante, smaniosa di persecuzioni. Lo stesso Göhre ammette che la sua fede in Dio è soltanto soggettiva, tutt'altro che dogmatica. Lo aveva riconosciuto già prima, consumando adesso il suo distacco dal cristianesimo clericale. "Religione è una sorte speciale di umana inclinazione, peculiare solamente ad una parte degli uomini." (p. 94); sì, non poteva essere detto in modo più semplice e bello. Non ogni uomo è per natura musicalmente dotato, non ciascuno dovrebbe quindi essere costretto ad intonare alleluja sulla terra o in cielo. Non ogni individuo è portato per la matematica; è quindi una stupidaggine se uno Stato fa dipendere l'efficienza d'una persona dalle sue capacità matematiche. Göhre ne trae la conclusione non in forma diretta, ma ogni lettore attento la trarrà: di conseguenza, la fede in Dio non è innata all'uomo, quindi si può essere d'indole nobile, generosi e buoni, senza possedere inclinazione o attitudine alcuna per la religione, per la fede in Dio. È stata una profonda introspezione nel proprio compito, che ha fatto dire una volta a Göhre (p. 104): "Nemmeno noi esercitiamo qui scienza religiosa, bensì religione". Lui si era proposto di fornire una prestazione non oggettiva, ma esclusivamente soggettiva.

Ma veniamo ad una netta, spregiudicata esternazione su ciò che separa me da Göhre, nonostante ogni stima per la sua forte e saggia personalità: per me, egli non è abbastanza critico, non lo è sul piano del linguaggio. Io mi riconosco in accordo con lui nel rifiuto del materialismo o meccanicismo, che crede di risolvere tutti gli enigmi della natura con le sue misere leggi naturali; io sono forse addirittura più scettico di lui di fronte agli entusiasmi contemporanei per Darwin, Häckel, Zeppelin e Einstein. Io so come lui della grande incognita, di quella incognita che sta come un nuovo problema dietro tutte le risposte meccanicistiche. Sta dietro gli atomi di Democrito come dietro le idee di Platone, dietro la gravitazione di Newton come dietro le due tesi della termologia meccanica.

Solo che io mi arresto dinanzi alla denominazione di questa incognita, e non solo successivamente, dopo aver dato a codesta X, del tutto arbitrariamente, il nome di "Dio". Io mi rassegno di fronte all'imposizione del nome; io sono, con serena fortezza, un rassegnato, un ammutolito, un "rinunciatario" (nell'accezione di Goethe). Se Göhre avesse imparato ciò che la critica del linguaggio gli avrebbe potuto insegnare, saprebbe che ciascuna di quelle parole è circonfusa dalle frange della sua storia semantica, che quell'incognita (la X) non si può assolutamente chiamare "dio", senza comprendervi insieme alcune frange antiche e alcune cristiane, ovvero peculiarità dell'antico feticcio divino, senza cioè portarle in tal modo alla nuova religione quale oggetto ereditato, e indesiderato, d'un passato esanime.

Tra i caratteri che, nel libro di Göhre, rendono così efficace l'immagine dell'ultimo passaggio tra Ottocento e Novecento, nessuno è così significativo come il seguente: il vasto paese, la campagna sconfinata, coi suoi contadini, sono ancora appesi all'antica visione del mondo; e di nuovo cresce nelle città, con il loro lusso e la miseria del loro proletariato, la moderna visione del mondo. Un tempo lontano – milleseicento anni orsono – fu il contrasto tra Paganesimo, ridotto a rifugiarsi nei villaggi, e il Cristianesimo, che a Roma, a Bisanzio, ad Alessandria, iniziava a sentirsi potenza egemone.

Oggi è l'analogo contrasto tra la rinsecchita vecchia religione, che si è rifugiata nei villaggi, ed una nuova potenza, non ancora consolidatasi, non ancora distinta col nome (socialismo, monismo, comunismo, ancora non si sa bene), che ha conquistato le città piccole e grandi, oltre che ogni distretto industriale; e nelle fabbriche, ormai, anche le donne. Invano lo Stato cerca – come allora gli imperatori prima di Costantino – di porre argini al movimento; in ogni istante, non appena i governanti allentano un po' le briglie, la nuova fede, o non fede, si esprime dappertutto, addirittura nella forma legale (resa d'altronde più scomoda) di uscita dalla Chiesa. Durante il Kulturkampf, vi furono a Berlino moltissimi agenti di polizia che celebrarono il loro matrimonio senza partecipazione della chiesa, senza far battezzare i loro bambini.

Come due nazioni straniere, in ogni paese si fronteggiano credenti e non credenti; e i governanti sono solo troppo ciechi per vedere che i non credenti avrebbero già la maggioranza se lo Stato non appoggiasse con tutti i suoi mezzi la consuetudine del credere. I potenti (non soltanto i monarchici) temono sempre di segare il ramo su cui stanno seduti: la muta sottomissione ad ogni autorità. "*La religione dev'essere mantenuta per il popolo.*" Per il popolo? Per il suo stesso tornaconto, piuttosto, e per la comodità dei ceti dirigenti. Dai tempi in cui i governanti hanno perduto la fede con consapevolezza (all'incirca dalle prime avvisaglie del Rinascimento) – l'impertinente asserzione viene ripetuta in forme sempre nuove: che per il popolo devono essere conservate, persino con la violenza, concezioni e idee ricevute, nelle quali i detentori del potere non credono più. È una proposizione politica, per l'appunto. La tesi d'una fede politica, che a sua volta è sopravvissuta a se stessa. Si potrebbe esprimerla altrettanto spassosamente anche in questi termini: la fede stessa che la fede debba essere mantenuta per il bene della plebe, dev'essere conservata a beneficio delle poche migliaia di appartenenti alla casta superiore.

CHIESA E SCUOLA – Con le osservazioni relative a Radbruch, Tillich, e all'ultimo libro di Göhre, ho già oltrepassato la rivoluzione mondiale del 1918, prima

di avere rilevato ancora l'importanza della Guerra Mondiale stessa per la liberazione dello spirito. La rivoluzione del 1918 è apparsa alla fine come una vera e propria "pietra miliare", non solo nel superficiale gergo pubblicistico dell'ultimo imperatore tedesco. Ma no! Questa rivoluzione non fu affatto di genere intellettuale, come capiremo subito quando, dopo la liberazione della scuola dalla Chiesa, chiediamo e apprendiamo quali esigenze devono essere avanzate e quali realizzazioni la repubblica socialistica di Prussia ha loro apportato da quattro anni a questa parte.

Per non andare all'infinito (non foss'altro perché io, come testimone, sono stato anche spettatore), voglio attenermi a due documenti che sono naturalmente dei libri: "*Die pädagogische Revolution*, zehn Vorlesungen zur Erneuerung der Kultur" //La rivoluzione pedagogica, dieci lezioni per il rinnovamento della cultura//, del capo svizzero dei social-religiosi Leonhard Ragaz (1920); e il libro "*Neue Bahnen der Kulturpolitik*" //Vie nuove della politica culturale//, del socialdemocratico tedesco Konrad Haenisch (1921) che, dopo la rivoluzione (purtroppo soltanto per breve tempo), fu ministro dell'istruzione in Prussia.

RAGAZ – Il libro di Ragaz è il programma d'una riforma della scuola che potrebbe essere sottoscritto da tutti i cercatori di Dio non confessionali: a cominciare dai mistici senza Dio fino a quegli invidiabili idealisti che seguitano a credere alla possibilità d'una rifondazione religiosa. Ovviamente, Ragaz esercita una critica devastante alle istituzioni scolastiche contemporanee. Anche la scuola, fino alla Guerra Mondiale, è stata al servizio dell'industrialismo; la scuola licenziava gli alunni alla stessa maniera della fabbrica con gli operai. Nella nuova scuola del popolo, la quantità del sapere, l'intellettualismo, deve essere superato, grazie ad un comunismo del mondo della conoscenza.

Quanto più spirito possibile, insomma, e quanta meno scuola possibile. Abolizione, dunque, delle aristocratiche scuole classiste, dei ginnasi e delle università specialistiche, con il rispettivo filisteismo della cultura, con la loro mancanza di rispetto reverenziale. Alla base di tutta la nostra cultura, incluso il sistema scolastico, si trova il *mammonismo*: bramosia e potenza del denaro. Il lavoro degli uomini deve invece riguadagnare anima, e con l'anima il senso della gioia. Questa dev'essere la volontà della scuola di base dell'avvenire; essa deve porre termine alla varietà del sapere, come è stato in parte già realizzato nelle scuole primarie in Danimarca; proprio questa scuola di base deve lavorare, in quanto giusta scuola di dotti, contro l'appiattimento del sapere. Le scienze devono ricevere un senso in virtù d'una filosofia viva. Ciò che è più degno di conoscenza resta pur sempre l'uomo. La scienza tratta soltanto dell'uomo, laddove le

concezioni ideologiche si occupano anche del divino.

È per amore di questa posizione, ricercata da Ragaz riguardo al concetto di Dio, che io mi sono dilungato di più sul suo libro. Egli non è più cristiano, essendo un radicale negatore di tutti i dogmi tramandati, però rimane sul concetto "dio". Ragaz cerca il Dio nuovo. La rabbia contro la religione esistente, contro la fede degenerata, è stata più che legittima. Quella religione era appunto empia, senza divinità. Il nuovo non dovrà essere più una funzione liturgica, bensì servizio per l'uomo. Oltre il cristianesimo superato, si torna a Cristo, che è più del cristianesimo. La scuola del futuro dovrà insegnare ad essere devoti all'aperto, nell'aria piena; allora anche al non cristiano, anche all'ateo sarà lecito cooperare. Per la prima volta (ma certo solo in teoria) si applicano in tutta serietà incitamenti ed istanze proprie di Kierkegaard: si fa sul serio, prendendo posizione sul gioco scellerato che tutte le epoche precedenti hanno provocato con la religione, con la scienza, con la scuola, con la democrazia. Luce e libertà, come in Göhre.

Rivoluzione del 1918 – E nello stesso periodo sembrò che nel paese dei poeti e dei pensatori, divenuto 400 anni prima il paese della Riforma, ed era adesso il paese della democrazia sociale, in apparenza vittoriosa (ovvero nel paese delle opportunità social-religiose), si dovesse fare sul serio mediante una rivoluzione del sistema scolastico. Alla disfatta degli Imperi centrali nella Guerra mondiale era seguito questo effetto: che la Germania una mattina, al risveglio dei cittadini, era passata da una forma di monarchia assoluta (costituzionale solo sulla carta) alla forma d'una Repubblica caduta giù dalla luna. E tutto nell'arco di 24 ore, laddove la "Grande Rivoluzione" aveva impiegato i tre anni dal 1789 al 1792, e parecchie settimane in più. Non è mio compito dimostrare l'incapacità politica di cui tutti i partiti politici – tranne quello di centro – hanno dato prova nel dopoguerra. Mi compete invece dimostrare come questa incapacità politica abbia impedito la rivoluzione della scuola, possibile in questa congiuntura. Ora o mai più.

Se il rivolgimento statale dovesse avere un senso dappertutto, dovrebbe proseguire nella direzione i cui i suoi capi l'avevano cominciato; socialisti incrollabili, idealisti, magari anche quando vi avessero contribuito – senza chiara consapevolezza di quei capi – l'oro nemico e altri spionaggi. E questa tendenza verso il socialismo, verso la repubblica e l'anticlericalismo, era pure nell'aria il giorno dopo la rivoluzione, allorché tutti i codardi, dai feudali fino ai democratici, si posero sul terreno (la parola venne inventata d'un tratto) dei fatti concreti. Persino le elezioni, qualora fossero state indette senza indugio, avrebbero dato una

maggioranza di marca socialista. Ma i socialisti si spaccarono subito, lasciando ai partiti il tempo di riprendere conoscenza. Quando si giunse alle elezioni, i compromessi era stati ormai conclusi.

Io non scrivo al servizio di questo o quell'altro partito. I partiti mentono tutti; né lo storico della liberazione dello spirito né il critico del linguaggio vuole mettersi al servizio della menzogna. Solo dev'essere evidenziata la logica del fatto che i Socialisti ebbero per alcuni giorni il potere nelle loro mani, e che si fecero sfilare dalle mani questo potere da codesti "partiti dell'ordine", dal momento che strinsero un'alleanza coi cattolici e coi cosiddetti democratici. (Io dico "i cattolici", e non "il Centro", perché questa denominazione partitica ufficiale è a sua volta una non verità; i capi del Centro furono sempre strumenti della Curia romana, quando non abusavano della curia romana per fini politici). Basta, sta di fatto che fu concluso il patto leonino, grazie al quale fu gettato in pasto ai capi socialisti un pezzo di presente (come ad esempio la rappresentanza del Reich), mentre il futuro, e qui intendo la Scuola, venne di fatto abbandonato e consegnato per intero nelle mani della Chiesa cattolica.

Haenisch – La prima falsità e stupidità della sinistra consistette nel fatto che, nei pochi giorni al potere, paralizzò il neonato Ministero per Arte, Scienza e Istruzione popolare, affidandolo per un lavoro comune a due uomini estremamente dissimili: allo splendido, ma notoriamente incolto Adolf Hoffmann, anticristo e mangiapreti, e al politico socialista Konrad Haenisch, superiore per giudizio ad ogni ministro dell'istruzione precedente a lui. Haenisch, da solo, avrebbe potuto fare immensamente di più; Hoffmann, da solo, avrebbe lasciato dietro di sé molte cose vecchie come rovine, correndo magari il rischio di essere costretto a soffocare la resistenza delle province cattoliche in una guerra civile.

Non so se Hoffmann sarebbe stato l'uomo per un tale compito; so soltanto che il partito indietreggiò alla sola minaccia d'una guerra intestina, e che Haenisch, ottimista per natura, ricevette dal suo partito l'incarico di pagare a democratici e cattolici qualsiasi prezzo perché fosse mantenuto ai socialisti la rappresentanza del ministero dell'istruzione. Haenisch pagò malvolentieri quel prezzo; e due anni dopo – prima ancora di poter realizzare il suo programma ideale – il ministro fu messo da parte; e un incaricato d'affari del Centro (che non fosse per carità un uomo del centro), fu al lavoro per restaurare la retrograda scuola prussiana, riportandola all'epoca del Kulturkampf. Ciò avvenne con l'appoggio dei democratici, che avevano avuto paura d'una seria socializzazione della Germania, spinti avanti dai cattolici, che per alcune settimane avevano tremato per una possibile separazione fra Stato e Chiesa.

SCUOLA E CHIESA – Il libro di Haenisch dovrebbe essere solo un resoconto, ma fornisce la prova che anche questo sincero socialista (forse a causa della sua onestà) non è un uomo di Stato, come uomini di Stato non erano Kurt Eisner e Gustav Landauer, i capi spiritualmente così elevati della rivoluzione di Monaco: troppo creduloni, fiduciosi nei politici realisti del nemico interno ed esterno. Alla maniera dei girondisti. "Chi reclama libertà per se stesso, deve riconoscerla anche al proprio avversario." (p. 181); si pretende incondizionata libertà di coscienza. Eppure l'ottimista Haenisch sa benissimo, e lo dichiara anche ripetutamente (p. 101 e 130), che il riguardo per la libertà dell'avversario (diritto elettorale per le donne, diritti studenteschi) può e deve condurre ad una sconfitta del fronte socialdemocratico.

I socialisti di sinistra hanno commesso il grave torto, nei confronti di Haenisch, di nutrire sospetti per i suoi specchiati sentimenti; e lui, a sua volta, è nemico di questi uomini, che si sbagliarono solamente nel calcolare il ritmo possibile (per la Germania) della liberazione. Ancora una volta: ricordano i girondisti, questi socialisti di destra, tra i quali non c'era un una personalità d'azione, quindi senza scrupoli. Così l'immagine dell'intero movimento ne esce capovolta: i socialisti (e i pochi democratici che perseguono ancora méte liberali), abbandonano punto per punto della loro posizione in arrendevoli compromessi; e la Chiesa, che difende le sue proprietà con l'antica astuzia, sembra che difenda invece un ideale. Di ciò sembra menare vanto Haenisch (p. 173) "del fatto che oggi la Chiesa cattolica, in Prussia (e in Germania) si può muovere più liberamente che in qualsiasi epoca precedente".

Il Concordato, con cui Napoleone divenuto imperatore inchiodò il sarcofago sopra il corpo della Rivoluzione, dieci anni dopo la destituzione di Dio, è stato dai socialisti portato incontro alla Chiesa subito dopo la Rivoluzione del 1918. Per senso di giustizia, come essi hanno detto. Perché non sono stati veri statisti, come giudicherà la storia. Le due "nazioni" – quella degli stupidi non credenti e quella dei furbi credenti – si fronteggiano l'una all'altra, più pronte che mai alla guerra civile. Così stando le cose, vale la pena di approfondire la conoscenza del clima psicologico che, attraverso la Guerra mondiale, l'animo tedesco ha prodotto, o soltanto suscitato, nei confronti della religione

L'ETÀ CONTEMPORANEA – Nella "nazione" dei non credenti è passata, tramontata per sempre, la reputazione della vecchia religione. È passata nelle scienze delle tre Facoltà umanistiche e delle università tecniche; solo un teologo corrotto, infatti, potrà mettere la Facoltà di teologia in relazione con la scienza. È passata, la vecchia religione, nel campo dell'arte; si dipingono, si modella e

si compone, oggi come in passato, soggetti religiosi (certo, i musicisti potrebbero servire onestamente ancora la vecchia fede, giacché la nuova atmosfera culturale si può inserire anche nella musica chiesastica), ma quasi soltanto per commissione. Passata nella società, che non litiga più su questioni religiose, e nemmeno ne discorre più. Passata inoltre nella vita domestica; dove è quasi generalmente penetrata nella consapevolezza del ceto medio, che le tariffe del clero per la sua partecipazione a nascite, matrimoni e funerali, altro non sono che costose rimembranze di epoche trascorse; si è arrivati, in effetti, al punto che qualcosa di morto seppellisce i morti. Passata, da ultimo, nel commercio e nell'industria; i commercianti riderebbero se gli si volesse attribuire l'idea, nello scambio delle merci che essi fanno, di pensare a qualcosa di diverso dal loro profitto immediato e immanente.

E passato, tramontato per sempre, è altresì il potere della vecchia religione, anche nelle vicende belliche. Dalla pace di Westfalia (1648) non erano state più condotte guerre di religione, ma soltanto guerre cosiddette nazionali. Per la verità: le guerre furono condotte, come prima, da prìncipi ambiziosi o bramosi di terre (oppure da governanti avidi di denaro), e i popoli dell'universale coscrizione obbligatoria vennero sobillati e spinti in queste guerre con le parole d'ordine del fanatismo nazionalistico come, fino al 1648, con le maledizioni del fanatismo religioso. E dovunque i servitori della propaganda furono pronti a santificare anche proclami e modi di dire delle guerre nazionali. "Dio lo vuole!". Certo, Dio ha voluto sempre, senza distinguere se si trattasse di conquistare il Santo sepolcro oppure di occupare un villaggio di neri. Con questa menzogna, non è stato solo nella recente Guerra mondiale, quella più micidiale, che i servitori della parola hanno puntato sulla carta falsa.

Emile Zola – Già durante la guerra franco-tedesca del 1870 la Chiesa cattolica (ma anche, in più modeste dimensioni, alcune Chiese protestanti) aveva calcolato che i martoriati popoli belligeranti, nella loro disperazione, sarebbero ritornati a Dio, nella sua qualità di principe della pace. E la Chiesa cattolica, ancora e sempre più astuta delle sue concorrenti, pensava in più, al fine di salvaguardare il proprio dominio, di tradire la monarchia stringendo un'alleanza con la democrazia, o addirittura coi socialdemocratici. Lo stato d'animo di quell'epoca, in particolare la condizione spirituale della Francia, lo si conosce nel modo migliore dai tre ultimi romanzi (del ciclo delle tre città: Lourdes, Roma, Parigi), di Emile Zola (1840-1902) usciti invero solo nell'ultimo decennio dell'Ottocento, ma che hanno per oggetto le battaglie spirituali ed economiche dell'epoca successiva alla guerra. In questi romanzi, Zola è ancor meno "poeta"

di prima, però è un osservatore ed insieme uno storico che non ha eguali: imperterrito e incorruttibile. Pressoché pedantesco e unilaterale è il suo odio per la Chiesa cattolica, tanto che a Roma quei romanzi vennero inclusi nell'Indice dei libri proibiti.

Per noi è interessante più di tutti il romanzo "Parigi", in quanto vi è rappresentato il lavoro occulto della Chiesa che mirava alla riconquista della Francia. Tutto quanto il girone infernale della corruzione ci ricorda fin troppo questi ultimi decenni in Germania; il cercar rifugio nella Chiesa ci appare come una forma nuova di corruzione. E l'eroe del romanzo, il buon abate Pierre Froment, che a Lourdes ha perso la sua fede nei miracoli, e a Roma la sua fiducia nella Chiesa cattolica, diventa decisamente un non cristiano. "Il tentativo è compiuto. La salvezza dell'umanità può realizzarsi solo attraverso la giustizia, non mediante la compassione. Da duemila anni, all'incirca, il Vangelo non cessa di abortire, fallendo sul nascere. Gesù non ha redento un bel niente; la sofferenza umana è rimasta ugualmente grande e ugualmente iniqua. Il Vangelo è un codice abrogato, che può solo danneggiare ulteriormente la società. Via dal Vangelo!" (*Paris*, p. 410)

E poiché il fratello del protagonista, l'erudito anarchico, ha inventato l'esplosivo la cui efficacia è così terribile che ogni altra guerra sarebbe follia, poiché vuole dimostrare al mondo la forza distruttiva della nuova dinamite, sceglie per bersaglio della distruzione proprio la Chiesa, grazie alla cui edificazione la vittoria della fede era stata elevata a simbolo. "Non esiste di certo una scempiaggine più stolida che voler dominare la nostra grande Parigi mediante questo tempio, edificato per la sublimazione dell'assurdo. Si dovrebbe davvero, dopo secoli di scienza, farsi appioppare questo schiaffo, indirizzato al semplice buon senso? Parigi deve pentirsene, deve espiare il fatto di aver lavorato alla liberazione della verità e della giustizia. No, dev'essere spazzato via ciò che sulla sua strada incatena oppure offende. Abbasso questo tempio e il suo Dio della menzogna e della schiavitù." (p. 565)

Lo si può constatare: già nel 1871, come reazione alle sciagure belliche, il tentativo della Chiesa di riedificare ancora la sua vecchia egemonia e, come controreazione, un rabbioso odio anticlericale dei liberi pensatori. La disfatta del 1918 non ha ancora trovato un osservatore ed un esponente altrettanto naturalistico, come fu Zola per l'anno orribile della Francia. Ma io credo di poter constatare che i "servitori della parola" hanno puntato ancora una volta sulla carta sbagliata, avendo fomentato l'odio nazionale fin dal 1914. Solo che il ritmo del riconoscimento si è di nuovo accelerato. Dopo il 1870, ci vollero anni prima che persino un gigante del lavoro come Zola potesse descrivere

innanzitutto il naturalismo della guerra (*La Débâcle*) e poi, nelle tre opere simbolistiche, le sue ripercussioni religiose. Ma tosto seguirono, colpo su colpo (in Francia ancora tra le battaglie, in Germania subito dopo il crollo del 1918), le rappresentazioni degli orrori e le ammonizioni riguardanti la speculazione con cui le Chiese tentarono di succhiare i loro profitti dagli orrori della guerra.

GUERRA MONDIALE – Durante il conflitto mondiale si era diffusa la frase idiomatica della rieducazione, l'idea dell'imparare diversamente. La mostruosa esperienza accomunava tutti, intelligenti e stupidi, nella fede in un ragionevole governo del mondo: non *poteva* essere stato inutile il numero inaudito delle vittime, appariva ormai incombente una fine del mondo, e alla spaventosa miseria dei popoli *doveva* per forza corrispondere l'imminente felicità delle genti. Ma il giudizio venne pilotato, come sempre, da pregiudizi; con motivazioni equivalenti venne annunciata la prossima vittoria della libertà, anche della libertà dello spirito, oltre che il rientro nell'ovile della Chiesa delle masse fuoruscite. Allo stesso modo, 160 anni prima, un raccapricciante evento, il terremoto di Lisbona (una catastrofe che oggi, in rapporto alla guerra mondiale, sembra un piccolo infortunio), aveva sconvolto le coscienze, spingendo le masse nelle chiese e fuori dalle chiese. Ma proprio la reminiscenza delle conseguenze di quel cataclisma fa supporre che indovini e profeti, che dappertutto fanno assegnamento sui profitti di guerra delle Chiese, avranno torto.

Non tengo conto della politica delle Chiese che, con consapevole attività, spera di sfruttare la guerra a scapito della miscredenza; in tutti gli Stati, le Chiese terranno una scrupolosa contabilità, presentando alla fine i loro conti; ma lo Stato uscirà dall'emergenza cosi rafforzato, o dovrà sembrare in tanta disperata situazione così robusto, che bisognerà chiedersi se potrà pagare i conti della Chiesa. Certo è che in questa guerra le Chiese, quelle cristiane, hanno giocato un gioco assai azzardato;[60] oppure (per dirla più giustamente) esse hanno dovuto stare a guardare in silenzio come lo Stato non si lasciava più guidare dalla Chiesa. Ogni Chiesa cristiana, non solo quella cattolica, è per sua natura internazionale, in quanto la salvezza dell'anima, che di massima

60. I servitori delle Chiese hanno sobillato dappertutto, ma specialmente in Germania e in Francia, menando vanto delle presunte virtù del rispettivo popolo. Per la Germania, l'ha espresso assai energicamente con grande forza il già ricordato Gustav Sack nel suo dramma "*Der Refraktär*" //Il refrattario// (Werke, II, p. 105): "Quello di pavoneggiarsi con questi privilegi, qualità che in sostanza ogni popolo civilizzato possiede, e di pretendere che il povero Dio cristiano, acciarpato a fantoccio, a marionetta di Stato, diventi perciò, grazie a loro, il privilegiato Dio tedesco della guerra, ecco, questo è un fenomeno disgustoso."

viene in questione, è sovralinguistica, sovrapopolare, ultraterrena; e le Chiese hanno dovuto stare a guardare pazientemente come i loro servitori predicassero la guerra dalla parte in cui essi si schieravano fortuitamente, sulla base della rispettiva cittadinanza; impotenti e avveduti nel contempo, di codesta necessità gli alti prelati hanno fatto virtù.

Nella Chiesa cattolica, questo fenomeno è stato solo più vistoso che altrove, perché l'internazionalità della Chiesa sembrava un fatto storico; tuttavia, la contraddizione tra la religione di Cristo e i compiti d'un cappellano militare non è minore nelle Chiese regionali protestanti. Lo Stato rimunererà i servitori della Chiesa alla stessa stregua dei propri servitori diretti, emettendo e ammettendo degli ordini; ma dappertutto – nell'antichissimo contrasto fra Stato e Chiesa –, lo Stato (o qualunque cosa possa subentrare al posto dei vecchi Stati bancarottieri) conoscerà una crescita di potere. A me, comunque, sta a cuore non tanto se la guerra attribuirà o no, ai dipendenti della Chiesa, ulteriori prebende e altre cariche burocratiche; m'interessa solamente se la maggioranza del popolo, come affermano profeti e divinatori, sia stata allontanata davvero dall'ateismo in conseguenza della guerra.

Ebbene, nessun osservatore attento potrà a questo punto negare che, durante la guerra, l'affluenza nelle chiese si sia fatta più intensa di quanto fosse prima. Alle Chiese è garantito di interferire nelle più importanti fasi della vita (nascita, matrimonio e morte) in virtù delle tradizioni e della legge; questo immischiarsi nelle celebrazioni funerarie, poi, ha dimensioni ancora più impressionanti che per le nascite e i matrimoni; e la morte è onnipresente. Ancora più importante è diventata la circostanza che, per quegli anni terribili, non c'è stata casa o casolare, dove non si fosse tremato per la vita d'un marito, d'un padre, d'un fratello, dì un figlio; in questi momenti angoscianti si sono ridestati tutti i vecchi istinti, e non è rimasto inutilizzato nessun incantesimo che promettesse di rendere invulnerabili di fronte al pericolo. Persone che avevano smarrito in tutto o in parte la fede chiesastica, ripresero a pregare; e nessun pensatore libero è stato abbastanza duro, o privo di scrupoli, da voler togliere a donne e bambini la fede in questo filtro magico. Inconcepibilmente grande divenne il numero di soldati che lasciavano la loro vita o che, malati o feriti, spesso con membra dilaniate, non smisero di sperare nella guarigione!

La bramosia di pace crebbe a dismisura. E di nuovo fu messo a disposizione il *filtro magico della preghiera*. Le preghiere per la salvezza di famigliari ed amici erano rimaste inesaudite con milioni di persone. Le preghiere per la vittoria del proprio Stato, suppliche vaneggianti, qualora esistesse un solo Dio comune (e questo onnisciente, onnipotente Iddio sapesse qualcosa di ciò che voleva),

queste preghiere cannibaliche erano rimaste senza scopo. Adesso salivano dal tormento della brama di pace, ad implorare la pace, le preghiere più semplici, candide e genuine, che almeno potevano rivolgersi ad un padre comune nel cielo. Le chiese si riempirono ancora di più.

E le persone illuminate dicevano o pensavano: se questo non aiuta, certamente male non può fare. E quando la pace finalmente, dopo sangue e tormenti, dopo fame e lutti, diventerà realtà, allora nessuna pompa inaugurale, nessuna parola di principe e nessuna chiacchiera di giornale farà un'impressione simile al suono delle ultime campane che, secondo antiche tradizioni, scioglieranno i suoni giubilanti della pace. Anche i liberi pensatori, il giorno di quello scampanio, si getteranno gli uni nelle braccia degli altri, non potranno trattenere le lacrime, senza disturbare il Tedeum delle chiese. Ma poi comincerà un nuovo lavoro; e non solo i liberi pensatori, anche le masse chiederanno se Dio, dopo le esperienze di questa guerra, sia da lodare oppure da accusare. Le tre fazioni torneranno a farsi sentire: *Te Deum laudamus. Te Deum accusamus. Te Deum negamus.*

Servi, accusatori e negatori di Dio – Difficilmente il terzo partito, quello dei determinati e chiari negatori di Dio, potrà essere dopo la guerra più grande di prima. Però il secondo partito, quello degli accusatori, aumenterà d'improvviso (questo è il mio convincimento), come avvenne dopo il terremoto di Lisbona. Sarebbe una preoccupante autoillusione se i devoti credessero che questi accusatori di Dio, in quanto l'esistenza di Dio sarebbe qui pur sempre il presupposto, arrecassero alla Chiesa un pericolo minore dei negatori stessi. Certo, ribellione contro Dio non è che una forma illogica, non scientifica, una forma (se si preferisce) confortevole della negazione. Il negatore di Dio sicuro di sé, formatosi attraverso lotte spirituali, può essere un cittadino eccellente, come Bayle sapeva ed insegnava già 200 anni orsono; egli non ha bisogno di essere un ribelle, e di solito non lo è, già per il fatto che, come scettico, dubita anche di altri valori assoluti.

L'accusatore di Dio, invece, è un ribelle per sua natura, in quanto Dio, essendo da qualche parte e avendo certe qualità, non esaudisce le aspettazioni che si facevano connettere alla sua esistenza e alle sue proprietà; così come l'accusatore d'un monarca determinato è un ribelle più accanito di colui che ha indagato in teoria la questione se la monarchia sia la migliore forma statuale. Gli accusatori del loro Dio sono forse maniaci religiosi, al punto tale da non poter fare a meno di un dio, tanto che, sulle macerie della vecchia Chiesa, edificheranno una Chiesa nuova; tuttavia gli accusatori del loro dio speciale renderanno il

Dio della vecchia Chiesa responsabile degli orrori della guerra, e cercheranno di abbattere la vecchia fede con la violenza.

Perciò mi sembra verosimile che le Chiese faranno il loro conto della guerra senza l'oste, che il pensiero libero non dovrà pagare i costi spirituali della guerra.

Né i devoti impenitenti saranno scossi nella loro fede da sconvolgenti cataclismi, né i liberi pensatori lo saranno nella loro miscredenza. Per devoti totali, impenitenti, io intendo le numerose anime buone (ma che nella massa dei cristiani costituiscono solo una minoranza), per i quali il governo mondiale, grazie ad un Dio sempre buono e saggio, è una certezza irrevocabile, quelli che non si lasciano turbare da nessuna esperienza. "Ciò che Dio fa, è ben fatto. I decreti di Dio sono imperscrutabili. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto. Chissà a che cosa servirà". Alla stessa maniera si definiscono tutti i conforti d'una religiosità profonda e vera. Queste buone anime, davvero invidiabili nella loro rocciosa fiducia, ignorano semplicemente che esse, con la loro lieta intimità di fede, si pongono suppergiù sul terreno della irreligiosità più recente: sul piano cioè dell'agnosticismo. Un Dio che è imperscrutabile non è assolutamente diverso da quell'ignoto Qualcosa, che l'agnostico deista presuppone come causa primordiale del mondo e che, in mancanza di un'altra parola positiva, chiama il proprio Dio.

Solo che il devoto integrale parla delle vie del Signore, presuppone un piano della Provvidenza, è convinto del buon fine di quelle vie, mentre l'agnostico si accontenta della ferrea catena della necessità, non sa nulla di un percorso e d'una mèta, e dubita d'un progredire verso il bene. A ben guardare, la differenza tra questi due opposti schieramenti umani, avversi soltanto per equivoco, poggia su un atteggiamento psichico: i devoti si pongono con ottimismo di fronte al corso del mondo, i non devoti con spirito pessimistico e di attesa. Relativamente a questo fenomeno, non cambia nulla nemmeno la circostanza, che i devoti trovano meravigliose le vie di Dio, mentre i non devoti non lasciano decadere le leggi naturali per nessun miracolo; anche la fede nei miracoli, infatti, è un effetto d'uno stato d'animo ottimistico. Di conseguenza gli integralisti, sia del partito devoto sia del non devoto, sono d'accordo sul fatto di avere abbandonato l'immagine di un Dio rozzamente antropomorfo, comprensibile alla ragione umana; concordano entrambi nel non adorare un feticcio fatto da mano umana, e che, pertanto, non cadono nella tentazione di prendersela con l'ignoto, in quanto ha permesso incendio e morte, fame, malattia e ferite sotto forme innumerevoli. Autentica devozione (non importa se ortodossia, eresia o mistica) e autentica miscredenza (con o senza il nome di Dio) conducono alla rassegnazione oppure alla rinuncia. Ebbene, i veri devoti, che hanno rimesso

umilmente e fanciullescamente la loro vita nelle mani della divina Provvidenza, non sono proprio delle eccezioni, ma pur sempre isolati, tanto quanto i liberi pensatori che, fuori da ogni confessione, hanno trovato per sé una concezione della vita esente da dogmi.

La stragrande maggioranza tra i cristiani, connotati globalmente con l'espressione collettiva di cristianità, è composta di credenti a mezzo servizio, di seguaci che sono anche-cristiani, i quali *credono di credere* nella religione nella quale sono stati istruiti in famiglia e a scuola, nella vita d'ogni giorno, in maniera superficiale, esteriore; i quali tuttavia falliscono non appena la loro fede viene messa a dura prova. Questa massa però, nella malattia, nel bisogno e nell'angoscia di morte, fa ricorso al rimedio magico della preghiera, e ciò nondimeno – come s'è detto – accusa il Dio che non ha esaudito l'invocazione. Questi credenti "dimezzati" sono egoisti, vogliono trarre un vantaggio anche dalla religione, dato che nemmeno la loro fede nell'aldilà è tanto salda. Tra di loro si trovano rappresentanti d'un passato in apparenza antichissimo, i quali cercano un Dio conforme ai loro piccoli desideri: quelli che bastonano o bruciano il loro feticcio, quando non gli è stato compiacente; come gli antichi Ebrei rinnegavano il loro Dio e sceglievano il dio più potente d'un popolo confinante, quando i loro sacrifici non avevano dato frutti. Ebbene, da idolatri di tal fatta, e da ancor più infimi compari, io vorrei naturalmente prescindere.

La grande massa degli individui dimezzati è composta di contemporanei che, secondo la loro opinione, ma anche secondo l'opinione pubblica, hanno rappresentazioni più degne del loro Dio: rappresentazioni umane, appunto. Scuola e famiglia hanno loro insegnato a discorrere delle qualità di Dio come di cose conosciute: di onniscienza, di bontà suprema, di onnipotenza; e tutto ciò (poiché tutti questi pseudoconcetti includono lo pseudoconcetto dell'assoluto o dell'infinito) vuol dire all'incirca solamente che questo Dio è molto saggio, molto buono e molto potente. E sa, avendoli contati, quanti capelli ci sono sulla testa dell'uomo massa.

Questa tipologia di persone non si preoccupa delle difficoltà teologiche dei concetti di provvidenza e predeterminazione, di necessità nella natura né di libero arbitrio; e non risolve di certo le contraddizioni, quand'anche avesse inclinazioni teologiche. Questo nel caso in cui la Provvidenza si occupasse solo della sua spettabile persona, tutt'al più della sua famiglia, nel migliore dei casi del suo paese. Quand'ecco abbattersi la guerra terrificante, con tribolazioni per la sua persona, per la sua famiglia, per la sua patria. L'autentico individuo massa non viene portato a riflettere per causa dell'orrenda esperienza, ma prova certamente la sensazione d'un torto subìto, sentendosi spinto alla ribellione. Gli hanno parlato di Dio come di un sovrano buonissimo, saggissimo, potentissimo;

quanto è accaduto non combacia affatto con quell'immagine, e la fede nelle qualità di Dio comincia a vacillare.

Non tanto la fede in Dio stesso, Dio ne scampi! Il mediocre non è un critico del linguaggio, e quindi non sa che il mondo aggettivale è soltanto un'altra forma di visione, ma non un secondo mondo accanto a quello sostantivale; egli ignora che l'essenza "Dio" non esiste se non al di fuori e dietro le proprietà essenziali; così come non esiste una mela che non abbia il suo peso, la sua forma, il suo colore, il suo gusto e il suo odore. La persona mediocre, semianalfabeta, non si rende conto di non possedere più un Dio che egli mette sotto accusa. L'uomo massa è troppo moderno e troppo acculturato per bastonare un feticcio, per barattare l'idolo in cambio d'uno più forte; tuttavia è insoddisfatto del Dio le cui qualità non hanno superato la prova: non gli si affida ormai più, non ha più fiducia in lui. Così la grande massa dei fedeli, ovverosia la grande maggioranza del mondo cristiano, non trasmigrerà, dopo la guerra, nelle fila dei negatori di Dio, ma avrà certamente l'inclinazione a dubitare delle promesse delle Chiese. Sta di fatto che la sua fede non gli è stata utile. (Scritto nel 1917) [N.d.A.]

Vorrei evitare ulteriori divinazioni. Nei giorni tempestosi di questa guerra, la religione, in forma ufficiale e ufficiosa, è stata pure impegnata, non di più e non di meno, nelle trattative ufficiali per la pace; durante quest'ultima guerra, le religioni si sono tenute lontane dai reali moventi delle persone e dei popoli combattenti, più che in qualsiasi altra guerra precedente. In nessun luogo una parola di fede può avere avuto influenza. (Quanto all'Islam laggiù, nel mondo asiatico, non ci riguarda qui, dove ci occupiamo esplicitamente dell'evoluzione dell'Occidente.)

Ma se questa liberazione da motivazioni religiose (che non si osserva mai abbastanza a fondo), condurrà o non condurrà ad un generale affrancamento della cultura avvenire dalle forme della religione, dipenderà a sua volta da uno sviluppo che si trova nelle mani della grande massa di credenti "medi", che si suole definire più solennemente volontà popolare. Soltanto se questa volontà popolare, guidata da personalità straordinarie, riformasse dovunque le basi del governo, sottraendo la scuola all'egemonia clericale, potrebbe crescere finalmente, dopo una generazione, una gioventù tutta nuova, non più condizionata dalle parole riguardanti le proprietà di Dio. Allora, forse, la grande massa degli incerti, di nuovo senza pensarci, diventerebbe all'incirca non clericale o deistica, e, qualora in avvenire scoppiasse di nuovo una guerra di queste dimensioni, non avrebbe più il motivo per accusare Dio.

Teosofi – Del tutto infondata, in effetti, non era la preoccupazione di pacifisti e liberi pensatori, che l'immensa carneficina della Guerra mondiale potesse

scatenare una rinascita di medioevali superstizioni popolari; solo che l'epidemia scoppiò in tutt'altri luoghi da quelli sperati dai clericali e temuti dai loro avversari. Il Quarto stato non voleva, dopo il primo spavento, farsi ricacciare di nuovo in chiesa, nemmeno dall'angoscia della morte; dubbio e miscredenza erano diventati ormai troppo forti. Ma anche il Terzo stato, la borghesia mediamente colta, preferiva adottare una superstizione più recente, anziché tornare ad una delle superstizioni più antiche.

L'effetto tangibile della falcidia bellica fu perlopiù un'enorme espansione dello spiritismo, che si può ben definire una forma del bisogno religioso. Il numero di spiritisti e teosofi si moltiplicò in Inghilterra e in Germania. La follia attinse nuova forza dalla disperazione. Senza curarsi del fatto che la storia non è scienza, si fecero avanti profeti che precalcolavano il futuro, in forma parascientifica e ingegnosa, come Spengler col suo "*Untergang des Abendlandes*" //Tramonto dell'Occidente//, sciocco ed insolente come i suoi imitatori plebei.

Naturalmente, tale stato d'animo contingente venne usato anche da volgari imbroglioni: un imbianchino scese in campo presentandosi da salvatore, col titolo di "Gesù di Düsseldorf", e pare che avesse registrato un profitto annuo di parecchi milioni; un altro "salvatore del mondo", un rappresentante di vini, mirando meno al denaro e più alle grazie femminili, fini per essere ammazzato di botte; ed ancora un certo "Cristo II" rese insicuri i dintorni di Francoforte sul Meno, venendo espulso dalla Germania dopo essersi arricchito a dismisura. In questo gruppo di lestofanti rientra fors'anche il mistico ebraico (ma non ebreo di nascita) Eliphas Levi, degno di essere dipinto da Meyrink, con umorismo adeguato.

STEINER – In ogni modo, il grasso che cola dalle borse di ometti e femminucce smaniosi di miracoli, lo ha certamente raccolto Rudolf Steiner, il teosofo (1861-1926), che evasivamente si definisce un antroposofo; uno studioso che, sfoggiando le proprie doti sovrumane del televedere, coniugandole con la più arrogante pseudoscientificità, si richiama a Buddha, a Cristo, a Goethe, e a quant'altro di sublime, fino a sperimentare un ragguardevole consenso di seguaci esaltati. Una confutazione di questo novello Cagliostro sarebbe, per una logica sana, più ardua di quanto si potrebbe pensare; il quadrato magico non si può confutare, ma soltanto deridere. Qui ci sarebbe bisogno d'un gagliardo commediografo, capace di padroneggiare artisticamente la materia.[61]

61. Certo, un tedesco *non* può ridere solo su ciò che gli iniziati sapevano da tempo, ma che solo per un'imprudenza di Steiner è stato conosciuto in tutto il mondo; cioè il fatto che il generale supremo responsabile dell'esercito nella Guerra mondiale, di nuovo uno di nome

La speranza che la Guerra Mondiale avrebbe accresciuto la paura di Dio era così diffusa, che dappertutto si materializzavano "profeti" disposti ad attrezzarsi in vista d'una rinascita del Medioevo. Io ho letto moltissimi dei loro scritti, ma ne conosco sicuramente soltanto una piccolissima parte. Mi limito a fare due nomi: un astutissimo gesuita, ed uno stolidissimo cancelliere tedesco.

UN GESUITA – Un vero canto di trionfo sul rafforzamento del timor di Dio l'ho trovato formulato in uno degli acuti ed eruditi saggi con cui le "*Stimmen der Zeit*" //Voci del tempo// (ex "Stimmen aus Maria-Laach") suscitano assai abilmente l'apparenza che questa rivista ultracattolica si collochi sul terreno d'una scienza senza pregiudizi. L'articolo, firmato da Otto Zimmermann S. J., è intitolato "Schriften zur natürlichen Gotteslehre" //Scritti sulla teologia naturale// (datati al gennaio 1915). Vi si presentano alcuni scritti a dimostrazione dell'esistenza di Dio: "Ci si trova di fronte ad essi, oggi, con animo diverso che mezzo anno fa. Prima che la guerra si abbattesse su di noi come una burrasca scatenatasi d'improvviso, il mondo sembrava precipitare verso l'assenza di Dio, e nulla sembrava più attuale dell'accampare controprove su Dio. Sennonché, nelle calamità della guerra, siamo tornati ad invocare Dio; non si è più dubitato ma, al contrario, si sono recitate preghiere, riconoscendo a tutti i livelli che si nutriva pur sempre fiducia in Lui. Dio vive e guida il diritto alla vittoria! Che i libri che dubitano di Dio possano recare per sempre lo stigma dell'antiquato, del totalmente superato!"

IL CANCELLIERE MICHAELIS – Mi ripugna, innanzitutto, di polemizzare ancora contro la pervicace credenza nei miracoli. Tuttavia, a mio giudizio, sarebbe molto increscioso se l'esito della guerra nella comunità culturale dei popoli europei, pur sempre esistente, causasse una separazione durevole, in modo tale che i vincitori paghino il loro guadagno con un ritorno alla vecchia fede nei miracoli, e che i vinti dovessero invece far la fame, guadagnando solo un briciolo di liberazione spirituale. Per questo, tuttavia, si era lavorato sicuramente, in modo tale che, nella sventurata Germania, non fosse tralasciato nessun tentativo, pur di conservare la religione per il bene del popolo.

Moltke, era amico e rappresentante del teosofo Steiner. Un'altra volta, su tutto il popolo, si prendeva così la propria vendetta il fatto che – come prima della grande Rivoluzione – i fedeli di Cagliostro avessero trovato séguito tra gli appartenenti ai ceti più alti della "società". Anche chi si pone con spirito non dogmatico di fronte al dilemma "Monarchia o repubblica?" è un convinto repubblicano, solo perché l'ultimo monarca si chiamava Guglielmo II; anche costui dovrà ammetterlo: in una Repubblica un visionario, uno spiritista, non avrebbe potuto conservare una carica così realistica in politica al pari di questo Moltke II.

Allorché il destino apparve ormai inarrestabile, personaggi folli ma influenti chiamarono un devoto al posto di Bismarck, poco prima che, all'ultima ora, uno studioso cattolico fosse nominato penultimo Cancelliere dell'Impero protestante. E il bigotto, del quale ci si deve ricordare il nome – il dottor Georg Michaelis – è appunto il teste più insospettabile del fatto che l'intimo potere della religione clericale era spezzato, allorquando ebbe inizio, in stato di necessità, la grande gara per accaparrarsi la credulità popolare.

Poche settimane prima dello scoppio della Guerra mondiale (il 5 giugno 1914), Michaelis aveva tenuto, davanti ad una studentesca cosiddetta cristiana, un discorso in cui ammetteva sinceramente che, nella vita del nostro Stato, gli "uomini di Dio" non avevano più un'influenza determinante. "Non c'è nessuno nel nostro Parlamento, nel Reichstag e nel Landtag, da quando il pastore Bodelschwingh è morto [1831-1910], che voglia motivare un qualunque provvedimento legislativo in modo chiaro e aperto, semplice e ingenuo, in questi termini: io esigo questo perché è volontà di Dio. È una *questione talmente lontana* per i legislatori (quella di parlare nella vita pubblica della loro personale posizione verso Dio, verso Gesù), che susciterebbe il più grande stupore se qualcuno volesse giustificare un provvedimento statale adducendo il suo personale rapporto col Salvatore e con la parola di Dio. Se vediamo in tutta chiarezza, non possiamo non riconoscere che la stragrande maggioranza dei tedeschi è dell'opinione che il Cristianesimo, in quanto tale, non abbia più una diretta forza d'influenza nello Stato. Essi ritengono che il cristianesimo sia penetrato a fondo nel popolo, che noi abbiamo tutti un'etica cristiana; si tratta pertanto di costruire su questo fondamento, ma il cristianesimo, in quanto tale, non è più produttivo nella nostra vita. *Questo è il modo di pensare dominante.*"

Si ponga mente alla differenza tra questo grido di dolore d'un personaggio palesemente credente e i modi di dire religiosi, con cui da noi solenni decreti sogliono essere abbelliti e guarniti, senza traccia alcuna di credenza. In codeste locuzioni si presuppone in toni insinceri, da parte degli indifferentisti, la continuità del potere religioso; il dottor Michaelis, prima di diventare – si badi – Cancelliere del Reich, lamenta sinceramente il fatto che il potere d'influenza del cristianesimo sia ormai tramontato. Nel suo primo discorso da Cancelliere, non volendo suscitare sbalordimento, non gli rimase altro che accontentarsi d'una banale frase religiosa. Neppure lui credeva alla potenza delle figure religiose nelle quali si riconosceva; altrimenti non avrebbe governato seguendo quello schema. Diversamente, avrebbe osato proclamare: "*In hoc signo vinces*". Il cancelliere era rimasto fermo all'epoca dei pietisti, come i Gesuiti – almeno teoricamente – ai tempi del Medioevo. L'autoinganno dell'impossibile

cancelliere Michaelis fu talmente forte da fargli giudicare piccoli personaggi del calibro di Napoleone, di Federico il Grande, nel paragone col "veramente grande Lutero". "Lo spirito di Napoleone è morto. Lo spirito di Federico il Grande è impallidito". Nel che occorre sottolineare, in particolar modo, che questa scoperta fu comunicata ai suoi ascoltatori social-evangelici come una notizia da cui trarre soddisfazione.

Sarebbe tuttavia troppo meschino ed amaro se volessi concludere la mia storia della liberazione dello spirito con una parola che è solamente significativa del temporeggiare di quello spirito distruttivo guglielmino, che in principio si era introdotto tanto pomposamente, quale erede dello spirito federiciano. Prima di deporre la penna, mi corre l'obbligo di rispondere ancora a due quesiti.

Prima di tutto, se possibile, vorrei cercare dei "compurgatori", garanti per la forma in cui io mi sono sforzato di dare risposta al quesito sulle cose ultime: la forma della mistica senza Dio. Spero che non si consideri prudenza, o financo codardia, il fatto che a tal fine io mi appelli all'aiuto di altri; non è che una tattica legittima: il lettore, in pratica, tende a credere ciò che altri credono già.

E così, all'inizio di quest'ultimo capitolo, ho radunato innanzitutto esempi del fatto che la vecchia fede è ormai cosa del passato. Di conseguenza, adesso, prima di rafforzare la mia rischiosa posizione su due fronti – contro la lungamente putrefatta fede chiesastica e, contemporaneamente, contro il materialismo o meccanicismo seppellito di recente – voglio mostrare, sulla base d'un non più recentissimo libro francese da un lato, e d'un recentissimo libro tedesco dall'altro, che il traguardo non è stato avvistato soltanto da me: lacerazione delle catene del vecchio dogma chiesastico, senza aggiunta di altre catene del nuovo dogma, scientifico solo in apparenza. Per quanto concerne le cose ultime, il materialista è altrettanto ciecamente superstizioso quanto ogni adoratore di feticci.

Guyau – Il mio compurgatore francese è Jean Marie Guyau (1852-1888), molto letto e molto ammirato in Francia, tra Ottocento e Novecento, nominato di rado e quasi sconosciuto in Germania. Devo premettere, se non voglio giocarmi la stima dei recensori, che egli è stato un figliastro e allievo del "filosofo" Alfred Fouillée (1838-1912), un monista evoluzionista che, con molti indistinti concetti ("*idées=forces*"), produsse un miscuglio di idealismo e darwinismo, lanciando sul mercato un prodotto indigeribile per un sano stomaco tedesco. Per di più, questo Fouillée scrisse un libro, per noi illeggibile, su etica, estetica e religione del suo figliastro (1889).

Dal canto suo, Guyau è più libero dalla scolastica, ed in particolare l'unica

sua opera che qui ci interessa gode d'una quotazione europea: "*L'irréligion de l'avenir*" (1887). Un libro onesto, che perciò è stato accolto piuttosto malamente anche dai devoti credenti. Si ponga mente al titolo, che non è così facile da tradurre come potrebbe sembrare d'acchito. In precedenza, specie se usato dai pulpiti, "*irréligion*" era pensato con un segno negativo: mancanza di religiosità, assenza di fede. Al contrario, Guyau concepisce la parola con un segno positivo, e lo tradurrei approssimativamente "la fede senza Dio dell'avvenire"; il sottotitolo reale "*Uno studio sociologico*" potrebbe essere fuorviante se si dimenticasse che Guyau (contrariamente all'altruismo del socialismo ufficiale) si era costruito, muovendo da individualismo e solidarismo, una propria etica del fanatismo esistenziale (chiediamo scusa per tutti questi -ismi). "Io dovrei perché posso". Chiaro che, oltre a Kant, aveva letto già Nietzsche. Avrebbe potuto usare altrettanto bene, o male (come Nietzsche aveva coniato il concetto di "amorale") il termine "*aréligion*", invece di "irréligion". In tal caso, però, la sua avveniristica religione senza Dio dell'avvenire non si sarebbe salvata. A questo libro, probabilmente, un tedesco avrebbe dato il titolo insignificante di "religione dell'avvenire".

Il ragionamento di Guyau è a volte più biologico, a volte più sociologico; oltre a Darwin e ai positivisti, egli ha studiato con profitto specialmente Herbert Spencer; ed è profondamente convinto della prossimità della morte, tipica di tutte le religioni positive esistenti. Le quali furono dapprincipio – così apprendiamo – fenomeni d'una fisica di tipo straordinario: d'una fisica mitologica. La genesi d'una religione possiamo seguirla, sulle orme dell'animale, alla stessa maniera dell'origine del linguaggio, dell'arte, eccetera. Non mancano, naturalmente, le tre fasi di Comte: la fisica della religione scaturisce dalla forma mitologica che evolve in quella metafisica (in qualità di spiritismo o spiritualismo), per passare a quella scientifica, che pone termine a tutta quella superstizione (compresa quella della Provvidenza). Una fine profonda, perfetta. Fintanto che si continua a fare riforme, la religione resterà ancora in vita. Noi l'abbiamo sospinta avanti a tal punto, che l'uomo odierno (oppure solo quello futuro?) rimane in verità il dio-uomo del Cristianesimo. Tale, grosso modo, è l'uomo superiore, il sovra-uomo di Nietzsche.

Tuttavia non sarebbe bene, per amore della fragilità della natura umana, abolire d'un tratto la vecchia religione; sarebbe sicuramente meglio lasciare che si spegnesse a poco a poco. Questo lavoro, intanto, l'ha svolto già il panteismo, malgrado i suoi errori logici: il panteismo crudamente pessimistico, nonché il panteismo ottimistico, alquanto migliore. Schopenhauer non può proporre la religione dell'avvenire. Si può diventare stanchi della vita, giammai stanchi di

conoscenza. Per di più, con le ipotesi non si costruisce nulla, né con l'ipotesi assurda del materialismo (giacché non esiste materia morta), né con le diverse, sempre indimostrate ipotesi dell'idealismo, soggettivo od oggettivo che sia.

La parola redentrice Guyau crede di trovarla nel suo peculiare monismo, che non viene contrapposto al dualismo di corpo e spirito, in quanto monismo dell'essere, bensì un monismo del divenire, proprio dell'evoluzione una e indivisibile. "La vita si sviluppa verso il sentire e il pensare nel contempo". Chissà se l'evoluzione potrà portare una volta (presto o tardi) a ciò che si sono chiamati gli Dei; probabilmente, noi non stiamo ancora sul gradino più alto della vita, del pensiero, dell'amore. Quasi come parecchi scolastici al tramonto del Medioevo, Guyau proclama che questa sua dottrina religiosa sarebbe certo sovra-scientifica, ma non contro-scientifica (in passato si distingueva tra sovrarazionale e contro-razionale). Non soltanto nulla di umano è alieno al vero sapiente; no, nulla di quanto diviene gli è alieno. Gli dèi erano negli uomini, gli uomini negli animali, gli animali nella pianta e nell'inorganico; tutto questo non era nell'essere, bensì nell'eterno divenire. In questo naturalismo monistico non c'è posto per scopi o intenzioni d'un creatore, ma forse per uno slancio verso la rappresentazione poetica: immortalità.

Si rileva che, istituendo il concetto d'una mitologia delle scienze naturali, Guyau si accosta moltissimo a ciò che io chiamo *mistica*, e che egli, con la sua positivistica teoria evolutiva, scava addirittura più a fondo; ma si constata che con le sue ultime fantasie (più poetiche che scientifiche) egli abbandona di nuovo la natura atea di questa mistica.

Ziegler – In questi ultimi anni (1920), Leopold Ziegler (classe 1881-[1958]), un eclettico e magistrale allievo di Eduard von Hartmann e di Nietzsche, di Guyau, e fors'anche già (stilisticamente) di Spengler, ha trovato lettori appassionati col suo libro dal titolo alquanto vago "*Gestaltwandel der Götter*" //Metamorfosi degli dèi//. Non è affatto agevole leggersi tutte le 562 grandi pagine di quest'opera; tuttavia, procedendo a poco a poco, ne risulta con evidenza che l'autore è una persona libera, che affronta con coraggio e serietà tanto i problemi della mitologia della scienza quanto quelli della mitologia delle religioni. Degnissima di lettura è soprattutto la quinta riflessione: "*Der Mythos Atheos der Wissenschaften*" //Il mito Ateo delle scienze//. Qui confluisce da tutte le parti acqua al mio mulino: la fondamentale riprova che i concetti basilari delle scienze meccanicistiche, che ritengono se stesse spiegazioni del mondo, non sono che mitologie riguardanti parole o divinità: massa, moto, materia, atomo, eccetera. (Assai bello un convincente ripudio, pur fra copiosa ammirazione,

della Riforma luterana.)

Ma poi arriva la sesta riflessione e, benché questo capitolo s'intitoli "Die Mysterien der Gottlosen" //I misteri dei senzadio// l'autore cede nuovamente alla magia d'una parola, ossia del concetto di Dio. Non posso elogiare abbastanza che Ziegler non faccia in alcun passo concessioni alle pretese delle Chiese. L'ipotesi "dio" ha perso ogni valenza nel dominio delle scienze; ed è certo che non è diversamente da altre ipotesi della spiegazione della natura; in nessun luogo sfuggiamo all'irrazionalità del razionale, che di recente Müller-Freienfels ha scandagliato così a fondo e liberamente. Sussisterebbe il pericolo che noi, in questo disperare in una scienza del tutto soddisfacente, guardassimo avanti, in cerca degli dèi preesistenti; ma "di tutti i ricorsi della storia nessuno sarebbe più ignobile per l'uomo di questo: che si volesse edificare il regno e la gloria di Dio, per la seconda volta, sul patibolo della ragione" (p. 483). "La lezione ateistica e la costituzione del mito scientifico è l'unica affiorante e convenevole a noi stessi." (p. 484) Subito dopo, a pagina 487, Ziegler si richiama a Guyau. Malgrado tutto, gli uomini che hanno dato il benservito al Dio e agli dèi, dovrebbero bensì rinunciare alla religione, ma non – al dio nell'uomo. "Evviva il dio-uomo!"

Dunque ci risiamo: la religione, vale a dire l'autocoscienza, non del tutto esentata da Dio. E questo per la ragione che Ziegler non si libera dalle antiche antitesi della cristianità, ormai quasi impronunciabili nella nostra lingua: sacrificio e rinascita, creazione e redenzione, colpa ed espiazione. Egli non cristianeggia mediante la negazione del mondo; dice di sì, in modo fin troppo eloquente, non soltanto al mondo del passato, dice di sì alla trasmigrazione delle anime nel Buddismo, e perfino all'eterno ritorno dell'uguale di Nietzsche. Per la qual cosa trova un'espressione carina: "Riscatto non *dal* mondo, riscatto *verso* il mondo." Malgrado tutto ciò, nonostante un linguaggio che crea motti e aforismi, Ziegler resta per me un valido compurgatore nel mio processo contro quelli che incolpano ogni mente critica di arida negazione. Siamo d'accordo sul fatto che noi due – contro il materialismo – abbiamo scrutato a fondo il mito Atheos delle scienze, che noi due non abbiamo più bisogno di nessun dio, né di altri dèi, per la costruzione del nostro cosmo, del nostro mito della religione (p. 466). In una condizione, cioè, di massima consapevolezza.

Solo che Ziegler – in uno stato semionirico, e come inebriato dalle sue stesse parole – vuole dare al mito della religione un nuovo significato, una rilevanza futura. E che io, per niente poeta, in tutto e per tutto immerso nel disincanto, dove si tratta di pensare chiaramente, sto fermo ancora sulla terra, con entrambi i piedi, persino là dove – nel discutere delle ultime cose – voglio essere anno-

verato tra i mistici, magari tra i rinunciatari, piuttosto che tra i meccanicisti, che sulla terra paziente stanno ritti su quattro piedi. E a queste ultime cose mi volgo adesso, ponendo le due questioni, da bimbo e maestro nel medesimo tempo.

Che cosa intendono esprimere autorevoli poeti e pensatori dei nostri giorni quando, con D. F. Strauß, affermano: noi non siamo più cristiani, ma abbiamo ancora religione? Oggi il concetto è meglio espresso così, dal momento che io non intendo ripetere ciò che ho esposto in ogni occasione: è la religione un sentimento ben noto, naturale in ogni uomo, oppure è soltanto un concetto "occidentale", circoscritto ad alcune lingue occidentali, senza un'equivalente immagine dei cosiddetti "selvaggi" e dei popoli acculturati dell'Oriente? Nella risposta, mi dovrò appagare d'un compendio piuttosto superficiale; non potrò, in buona sostanza, mettere mano per questo ad un nuovo libro.

La mia seconda questione è, più che altro, una faccenda personale tra me e il mio lettore. Io ho cominciato con la promessa che l'ultima parola edificante di questo libro demolitore sarebbe stata la professione d'una *mistica senza Dio*. E per la verità, ho scelto un'ultima parola, che suona pur sempre positiva, non per prudenza, non per urlare coi lupi in veste d'agnello, non perché abbia paura di essere classificato tra gli spiriti meramente negatori. Diversamente, non mi sarei riconosciuto in una professione di ateismo. In più, in caso diverso, avrei usato – in luogo di "mistica"- l'espressione generalmente ben accetta di "religione". E quindi, da ultimo, devo ancora spiegare, per quanto ne sia capace, che cosa io intenda davvero per riconoscersi in una mistica senza Dio. Più precisamente, o più personalmente: come io stesso voglia esprimere il mio rapporto con la mistica del passato, e quale mutazione semantica – in guisa conscia o inconsapevole – abbia vissuto sul concetto di "mistica".

Classificazione di atei – Valgano innanzitutto alcune fugaci annotazioni sul rapporto del concetto di religione con l'antichissima polemica intorno al concetto di Dio. Nei libri eruditi, che si occupavano specialmente dalla fine del Seicento della storia e, al tempo stesso – si noti bene – della confutazione dell'ateismo, si trova quasi regolarmente una suddivisione, bene ordinata logicamente, degli atei: secondo il grado della loro miscredenza, secondo il loro stile di vita intuitivamente scellerato, oppure sorprendentemente accostumato, secondo le loro motivazioni, secondo la loro pericolosità. Io non intendo proporre una nuova classificazione, però vorrei almeno accennare a qualche falsità, o disonestà, in ciò che, di quelle inveterate classifiche, è avanzato nelle dicerie della più recente filosofia della religione, compresa quella liberale, intesa

all'unità protestante.

Penso, in primo luogo, non al fatto in cui ci imbattiamo ad ogni pie' sospinto, e cioè che gli spiriti liberi per molti secoli (fino a pochi decenni orsono), erano circoscritti nelle materie del loro dubbio, tanto interiormente, tramite il linguaggio ereditato e le idee ricevute, quanto esteriormente, per la minaccia del pensiero libero. Molti deisti e molti illuministi (e prima già parecchi pensatori autonomi), dovettero accontentarsi di criticare singole proprietà del concetto di Dio, mentre i loro dubbi riguardavano già l'esistenza incerta di Dio; questa differenza, tuttavia, concerne unicamente le esternazioni della liberazione, e solo di rado riguarda la liberazione stessa. Penso al numero crescente, con palese accelerazione, dei cittadini senzadio nell'età contemporanea; costoro, in realtà, non sono tutti d'un genere, ma sicuramente non sono classificabili secondo distinzioni logiche. In apparenza, io concordo coi devoti ammettendo che, oggigiorno, in vastissimi ambienti l'ateismo viene indossato come una moda, spensieratamente; in questo senso, però, anche la fede venne in passato sfoggiata e sopportata unicamente come una moda. Ci vollero quasi mille anni per giungere alla regolamentazione sul vestiario protetta per legge.

I "SELVAGGI" – Ciò che dev'essere corretto in particolar modo è l'affermazione, ricorrente ancora oggi, e adesso con sembianze di moderna scientificità: che la religione sia universalmente diffusa, che l'assenza di religione o ateismo siano un'eccezione, contrari alla natura dell'uomo. Si tratta, in breve, dell'antichissima prova dell'esistenza di Dio dedotta dal *consensus gentium*. Grazie ad un'immensa erudizione, lo storicismo ha comprovato l'esistenza di fenomeni religiosi anche presso popoli definiti come "selvaggi".

Su questo punto, però, la religione viene maltrattata e abusata in maniera preoccupante. In qualunque luogo, presso gli aborigeni in Australia, o altrove presso popoli primitivi, si siano scoperti paura degli spiriti, stregoneria, una qualsiasi superstizione (o anche solo rispetto verso gli antenati defunti), ecco che subito si parla con fiducia di religione. In ogni modo, da questa applicazione concettuale, di due conclusioni soltanto una è possibile: o la paura degli spettri, e simili, costituisce anche l'essenza della religione occidentale "sublimata", oppure le concezioni degli aborigeni australiani non rientrano in ciò che in Occidente si chiama religione.

Non intendo affatto usare la tragicomica circostanza che i *missionari*, ai quali dobbiamo gran parte delle informazioni relative ai "selvaggi", ebbero spesso bisogno di anni prima di scoprire una religione sotto le macerie delle presunte "stupidaggini"; di certo, anche un australiano primitivo potrebbe vivere per

anni in mezzo ai cristiani, senza scoprire che i cristiani hanno una religione. In più, basti accennare appena che i missionari, nella loro rudimentale conoscenza delle lingue dei selvaggi, devono aver trasferito a mala pena, da un linguaggio all'altro, senza usare violenza, i loro astratti concetti religiosi e le idee assai concrete degli uomini di colore; nello specifico, il concetto di Dio, nelle conversazioni tra i medici cristiani e i guaritori "selvaggi", è stato estratto, non senza audacie blasfeme, dall'anima degli indigeni. Se nelle regioni meridionali dell'Australia si balbetta di un padre comune antenato della tribù, che laggiù ci si raffigurava con riverenza in forma di grande animale, allora i missionari facevano di quell'antenato un padre nel cielo, lo chiamavano Padre nostro, e i neri non avevano altra scelta che ripeterlo.

Stando così le cose, oggi vivono sulla terra (secondo una statistica religiosa assai affidabile) oltre cento milioni di persone senza Dio, le quali non sono di certo ateisti in libertà, non sono miscredenti, ma sembrano dimostrare che l'adorazione d'un creatore del cielo e della terra non è costitutiva della condizione naturale degli uomini. Si voleva in effetti ricorrere all'ipotesi imbarazzante del deismo: la religione naturale, o addirittura il cristianesimo, quello purificato, sarebbe vecchio come il mondo, il modo di immaginare degli odierni neri australiani altro non sarebbe che un acciarpamento della loro originaria e bella religione naturale, un rinnegamento dalla fede razionale in Dio, o dalla fede in un dio-ragione.

Solo da una prospettiva che i devoti cronisti stentano a condividere, sarebbe da constatare comunque una parità di valori tra religioni selvagge e civilizzate, ove cioè si concepissero gli uni e gli altri come tentativi di spiegazione del mondo, come conseguenze dell'inclinazione umana a vivere le cause del divenire, oppure a rasserenarsi con qualsivoglia fenomeno causale: i poveri "selvaggi" già col tuono, col cambio delle stagioni eccetera, cercano una causa sovrasensibile, spirituale o metafisica; gli occidentali, ricchi di esperienza e di sapere, possiedono una fisica e, se non sono troppo arretrati, ricercano con mente metafisica solo la causa ultima.

"Universalità" del credere – La prova apparente dell'esistenza di Dio, che si desume dal presunto consenso di tutti gli uomini o di tutti i popoli, soffre dunque d'un duplice errore, prescindendo dal fatto che sarebbe, per sua natura, un termine di induzione assai difettoso. Il primo errore consiste nello spacciare per una risposta religiosa qualsivoglia risposta alle infinite domande sull'origine di fenomeni enigmatici, al solo scopo di poter parlare ogni volta di religione, sia che si tratti del più rozzo feticismo, di fede nella magia e negli spiriti, sia

di uno dei rituali tramandati, o perfino d'una morale filosofica. Ogni superstizione, quasi ancora animalesca, e qualunque serena visione del mondo, viene marchiata come una forma religiosa con l'intenzione, conscia od inconscia, di includere a priori nella risposta quella fede in Dio che se ne vuole estrarre in ultima analisi.

Il secondo errore consiste nel riplasmare a priori ogni problema (sulla genesi del tuono, sull'origine del mondo, sul nascere della vita e del pensiero) fino a che sembri essere una questione relativa ad una prima causa o ad una divinità. Per la verità, invece, la domanda riguardava una causa *in generale*, e forse, senza pregiudizi, una causa naturale; solo per il fatto che la religione traduceva la domanda nel proprio linguaggio, si aveva dappertutto la sensazione che si ricercasse una causa sovrannaturale. No, non è affatto religione tutto ciò che, nella scienza comparata delle religioni, viene fatto passare come religione.

Ma noi non usiamo neppure il medesimo concetto "religione" (e bisogna pur asserirlo una buona volta) quando definiamo come religioni le concezioni del mondo metafisiche, assolutamente diversificate, dei popoli odierni; quando cioè – per nominare solo le forme più diffuse – annoveriamo sotto il concetto generale di religione il Cristianesimo, l'Islam, il Kong-tseismus (Confucianesimo) e il Buddhismo, nei quali si aggregano oltre millecento milioni di persone.[62]

È spesso una falsificazione consapevole, ma ancora più spesso inconscia, quando noi, dalla propria confessione ricevuta in eredità oppure dalle somiglianze storiche delle confessioni occidentali, deduciamo qualcosa come il con-

62. Per me non si tratta neppure d'una valutazione etica delle diverse religioni, sebbene non vi sia dubbio che le migliori religioni non hanno prodotto uomini migliori bensì, al contrario, che le migliori religioni sono nate da persone con migliori istinti. È questo uno dei migliori risultati dell'eccellente libro che Otto Seeck (1921) ha pubblicato su "*Entwicklungsgeschichte des Christentums*" //Storia evolutiva del Cristianesimo//, quale estratto d'una vasta opera sulla storia della decadenza del mondo antico. L'eccellenza di questa ricerca di Seeck consiste nell'essere stato il primo storico antichista a rappresentare l'affermarsi del Cristianesimo da storico puro, e non da teologo. Gesù è soltanto uno tra i molti uomini di Dio di un'epoca gremita di superstizioni e, tra costoro, nemmeno una personalità eccezionale. Strano che un erudito così libero sia orientato in senso conservativo.

In particolar modo vorrei raccomandare il libro di Seeck a coloro che sono stati così imprudenti da lasciarsi sovraccaricare testa e stomaco dal cicaleccio assolutamente improbabile che ci ha ammannito il predicatore prestatoci gentilmente dall'Inghilterra, H. Stewart Chamberlain (pure nel 1921) col titolo "*Uomo e Dio, riflessioni su religione e cristianesimo*". Questo autore che, passando per Kant e Goethe, ha dato di sé tanta materia mal digerita, aveva però assolutamente il diritto di blaterare altrettanto su Dio e cristianesimo. Ma chi ha letto e compreso la rappresentazione che Seeck ha fatto del Concilio di Nicea, non potrà più lasciarsi investire senza disgusto dallo sproloquio osceno di Chamberlain su Dio e Richard Wagner.

cetto di "religione", e poi applichiamo questo concetto, di per sé assai confuso, alle concezioni dei popoli orientali, sia che noi chiamiamo una congerie di costumi superstiziosi e di avanzi d'una profonda psicologia la religione degli induisti, sia che chiamiamo un altro miscuglio di costumi superstiziosi e d'una esperta morale la religione statale della Cina. Quelli che fanno ciò, vorranno difficilmente richiamarsi al fatto che, anche in Occidente, ogni credenza popolare è una sincretica mescolanza di volgari superstizioni e di "teologia".

Il falso consiste nel fatto che a tutte le confessioni (e non altrettanto per l'Ebraismo e per l'Islam) serva da fondamento, o la faccia da padrona, una sedicente scienza: la defunta *scienza teologica*. Per di più, le cosiddette religioni mondiali degli Indù e dei Cinesi (al pari delle concezioni trascendentali di Greci e Romani) conobbero e conoscono certamente dei sacerdoti, ma nessun teologo nel senso cristiano. E neppure dogmatici infallibili. Se il potere dei teologi occidentali venisse azzerato d'un tratto, o se la comparatistica religiosa si volesse decidere a paragonare solo le idee popolari sovrannaturali (senza curarsi delle tesi pseudoscientifiche dei teologi) con le idee dei popoli orientali, allora si parlerebbe con miglior diritto d'un fenomeno che, in ultima analisi, si potrebbe sintetizzare sotto lo stesso concetto di "religione".

Mondo dell'Oriente – Allora, per esempio, il sistema trinitario dei popoli cattolici (Cristo, Maria, Diavolo) e il sistema dualistico della religione protestante del popolo (Cristo, Demonio) si potrebbero comparare benissimo con la liturgia di Visnù (Krischna) e Siva degli induisti. E allora, in maniera ancora più stringente che attraverso le indagini storiche, risulterebbe che l'antichissimo dio tribale degli Ebrei, Geova, si trasformò in dio unico solo attraverso la filosofia tardo greca, ossia ellenistica e, più tardi, tramite la teologia cristiana. E si fece il creatore dei mondi comune alle religioni monoteistiche. Quindi, meglio che attraverso la teologia comparata, si riconoscerebbe ciò che ai Crociati, dopo la loro personale frequentazione con gli Arabi, divenne presto un presagio, che gli Illuministi del Settecento usarono spesso in lotta col cristianesimo: vale a dire che la più recente delle tre grandi sette giudaiche, ovvero l'Islam soltanto, era scaturito da un'unica suprema essenza, restando attaccato a quell'unico essere supremo.

Allora dovrebbe ammutolirsi anche la falsa asserzione, che viene avanzata anche da teologi cristiani come una meravigliosa prova di Dio, che la religione giudaica, proprio perché era monoteistica, si sia mantenuta immutata per più di tre millenni. Che certamente non risponde al vero. Nemmeno il proprio nome ha conservato integrale l'antico Dio giudaico, mantenendo tutt'al più le

consonanti. Gli Ebrei si sono adattati, insieme col loro Dio, ai popoli e ai tempi; tra i circa 10 milioni di Ebrei, che oggi vivono sulla terra, sono in uso quasi tutte le possibili forme religiose o gradi di fede, dal servizio feticista alla divinità della tribù, che è più forte di tutti gli dèi, fino alla liturgia illuminata, come si suol dire, di un puro deismo.[63]

Ancora molto meno si può definire religione, nell'accezione cristiana, ciò che condiziona, secondo tradizione, il vivere e l'operare dei Cinesi; e fu arbitrario che i missionari cristiani traducessero con la parola "Dio" il principio, che essi estorsero dagli studiosi cinesi, giungendo addirittura a comparare gli eroi cinesi – un Kong-tse e Fo (Budda) – con i santi cristiani. Ritornerò presto sulla natura irreligiosa del Buddismo, che in Cina sarebbe degenerata profondamente nelle pratiche idolatriche della plebe.

La dottrina di Kong-tse (Confucio) è molto più affine alla morale dell'Illuminismo di qualsiasi altra religione; le virtù si rapportano unicamente alla relazioni reciproche tra gli uomini; e perfino il culto diffusissimo della compassione, o del culto degli antenati, è di natura terrena, non avendo nulla a che fare con immaginazioni ultraterrene o trascendentali. Per di più il Taoismo, che da due millenni e mezzo si contrappone alla morale immanente di Kong-tse/Confucio, respinge in realtà il suo utilitarismo materiale, e viene considerato con ragione come una sorta di mistica; eppure si differenzia a sua volta nettamente dalla mistica cristiana per il fatto che l'essenza, con cui si cerca di raggiungere una congiunzione, non viene nemmeno linguisticamente espressa in modo tale che se ne possa comprendere un Dio al di fuori del mondo. La mistica dell'arabo Tophail (Cfr. I, cap. 4) si colloca molto più vicino al Taoismo.

Lao-tse – Quale autore del piccolo libro *Tao-te-king*, (che non è una bibbia, nel senso che non è uno scritto sacro o ispirato) si ritiene Lao-tse, vissuto nel secolo VIII, VII, o VI, prima di Cristo; il quale non fu un fondatore di religione più di quanto non fosse Confucio, al quale la leggenda lo ha associato. Egli deve essere stato un personaggio appartato, asociale sotto ogni aspetto e, nella Cina della preistoria, uno spregiatore di onori statali, di origini statali, di finalità statali. Oggi si direbbe: un anarchico dell'aristocrazia. Probabilmente, il libriccino di

63. La sopravvalutazione del culto di Geova sembra oggi, nel tempo dell'antisemitismo rinascente, mettere nuove radici, come per dispetto. Penso ai tentativi di Martin Buber di elaborare, con linguaggio spesso leggiadro, un sionismo mistico, estraendolo da uno spirito settario ebraico orientale; e penso inoltre alla volontà temeraria di Max Brod di capovolgere la storia (l'Ebraismo sarebbe più moderno del paganesimo o del cristianesimo), al fine di creare un sionismo di carattere già sciovinistico.

Lao-tse, nella sua sostanza, è giunto a noi tale quale egli lo scrisse; altrimenti, non vi si potrebbero trovare detti testuali di Lao-tse presso Tschuang-tse (400 anni prima di Cristo).

ORIENTE: IL TAO – Ma forse proprio il titolo, che contiene l'antichissima voce e concetto di "Tao", appartiene ad un'epoca più recente. Che questa parola d'ordine sia diventata una potenza, senza che i Cinesi siano in grado di definire la parola, o che noi possiamo tradurla, non ci deve meravigliare: con gli slogan Dio, o Logos, per non parlare di coniazioni più recenti, le cose non erano andate diversamente. A rigore, Tao significa generalmente via, o metodo, quindi un insegnamento, o piuttosto un modo di insegnare; interpreti contemporanei vi hanno incluso il Dio, oppure il Logos, a seconda del fabbisogno. Da quando, tramite i Gesuiti, giunsero nel 1667 in Europa le prime notizie su Lao-tse, ogni interprete ha inteso per Tao il suo personale supremo concetto; oggigiorno si è inclini ad esprimere per questo il concetto di energia, che però si accorda davvero malamente con la rassegnazione, con la non-azione del Tao.

Lo stesso Lao-tse si esprime in modo oscuro, ma in verità non cristiano. "Vi fu un principio (cito intenzionalmente secondo la traduzione cristianeggiante di Victor von Strauss), caotico e compiuto nel contempo, prima che cielo e terra sorgessero. Così quieto, così incorporeo. Quello solo persiste, e non si cangia. Si può vederlo come madre del mondo. Io non conosco il suo nome. Ma se voglio definirlo, lo chiamo Tao."

È il principio supremo della conoscenza della natura ed insieme dell'etica, come sono spesso i princìpi di concezioni del mondo tramandate oralmente. Come Tao opera, senza agire, così il sapiente insegna, senza parlare. Se l'uomo fosse una cosa sola col Tao, non concepirebbe affatto una differenza come quella esistente tra bene e male: lo Stato e la società, con le loro utili istituzioni, sono già un distacco dal Tao. Il saggio non vuole niente dagli uomini, non chiede niente per gli uomini e per la società; non vuole nemmeno estrinsecarsi. Viene in mente talvolta il Buddha, evocando l'immagine del rinoceronte che vaga solitario. La dottrina del Tao è la negazione di tutto quanto si esalta, in Occidente, come compito e missione dello Stato. In più, non c'è bisogno di aggiungere che il Taoismo, quale si riscontra oggi nel popolo cinese, non ha più niente a che vedere con Lao-tse; l'abisso tra il taoismo popolare e il suo fondatore è altrettanto incolmabile quanto quello che separa la religione cristiana e la religione di Gesù Cristo. Il taoismo odierno non è che mera e grossolana superstizione, usata dai suoi sacerdoti a fini di mercimonio di amuleti e oggetti consimili.

Più noto è il fatto che anche in India i princìpi dell'operare sono diversi da quelli delle religioni occidentali, lasciando da parte sempre, qui come là, le pratiche feticistiche del popolo minuto. Certamente, se si stimano i seguaci delle diverse forme di spiegazione del mondo in base al loro numero, calcolando così, per i seguaci dell'Induismo, un numero più alto (oltre 200 milioni), più di quanti siano i cristiani evangelici, per i seguaci del Buddismo un numero alquanto inferiore (sui 160 milioni), allora si conteggia tutto ciò che viene guidato dalla stessa classe sacerdotale; questo grossolano errore di calcolo si fa tuttavia valere anche quando, tramite censimento apparentemente molto più preciso, si giunge ai totali di 270 milioni di cattolici, di 235 milioni di maomettani, e 186 milioni di evangelici. Di fedeli veramente praticanti, in ogni modo, ce ne sono molti di meno.

L'antica religione dell'India, per la verità, possedeva divinità nel senso occidentale, come la fede della plebe, laggiù ed oggi, possiede pure i suoi idoli; ma già la filosofia Vedanta costituiva un pensiero illuministico, essendo un distacco da forme di divinità corporee; e le Upanishad sono molto più ateistiche di quanto fu il deismo delle origini. Il ceto superiore in India, da dove il Buddismo fondamentalmente irreligioso emigrò verso i popoli confinanti, ha una religione in senso occidentale, appena nella conversazione con cristiani si cerchi un'intesa nelle parole; in sé e per sé, la mentalità di questo ceto superiore degli indù è Bramanesimo: una visione del mondo che fa benissimo a meno del concetto di Dio tipico dell'Occidente.

Buddismo – Il Buddismo, che nella stessa India conta pur sempre quasi altrettanti seguaci (come nel Vecchio Mondo vivono ebrei oppure cristiani orientali), viene paragonato assai erroneamente al Cristianesimo, a motivo di alcune fortuite combinazioni. Certo è che entrambi hanno in comune l'idea della redenzione e una certa fuga dal mondo; certo è che entrambi insegnano compassione per le persone sofferenti, disprezzando ambedue l'affarismo dei teologi e degli esegeti; tuttavia già al cristianesimo primitivo Gesù, sebbene avesse l'appellativo di Cristo (messia), diventò un dio o il Dio; mentre Gautama, conforme al suo appellativo di Buddha, divenne uno dei molti buddha del passato e del futuro, venerato in guisa divina soltanto dalla plebe ignorante. L'ordine monastico di Buddha fu l'unione di uomini spesso altolocati socialmente e intellettualmente; il più autentico ordine cristiano radunava invece mendicanti e poveri di spirito. Per Gesù, e per i migliori cristiani, la miseria del mondo originava dal peccato o dalla cattiva volontà; per Budda, la miseria scaturiva dal volere, che non era né buono né malvagio, vale a dire dal principio stesso dell'esistenza: il ciclo

dell'esistenza, in sé e per sé, era spaventoso.

Allo scopo di ottenere il riscatto dal male originale, Gesù (o meglio Paolo) fondò una religione, rinviando alla misericordia del padre divino che sta nei cieli; Buddha vi riuscì senza religione, senza Dio e senza cielo, insegnando la via della salvezza senza mediatori: una redenzione da conseguire mediante abnegazione e rinuncia al volere, mediante lo spegnimento del fuoco vitale, attraverso il Nirvana. E va da sé che, in questa mera accezione, la massa popolare non è stata buddistica mai, e in nessun luogo.

È forse schematico catalogare i Buddisti, in base al grado della loro percezione, in discepoli di Himayana (piccolo veicolo) e di Mahayana (grande veicolo); non ci sono due gradi soltanto, ce ne sono innumerevoli. Ma la ripartizione è fatta, e l'immagine è felice, non soltanto per l'Asia. Nel piccolo Veicolo trovano posto i pochi che, nello spirito del Budda, accolgono una catena di causalità ferrea, gravemente pesante, non lacerabile: il Karma; quelli che, senza dio, aspettano la salvezza soltanto da una liberazione interiore, dal procedimento psicologico dell'autoredenzione. Per la propria guarigione, in realtà, non c'è bisogno né del nome del medico né del nome dell'erba officinale.

Nel grande Veicolo si accalcano i troppi che, senza nome, non possono diventare beati, che nell'altissimo Budda stesso venerano soltanto un dio in più, o che addirittura (quasi cristianamente) vedono nel Budda storico un'incarnazione del Budda eterno. Da questo punto in avanti, non c'è più freno né ostacolo alla credenza nei più stolidi feticci, verbali o materiali. Il Mahayana è il Buddismo dei sacerdoti e della plebe; in Giappone sembra prepararsi qualcosa come una riforma buddistica, quindi una teologia in qualche modo analoga a modelli occidentali. Al servizio della politica. Questa sarebbe la vittoria più pericolosa che l'Occidente potrebbe conseguire sull'Oriente asiatico. I princìpi dell'agire orientale erano tolleranti; il Buddismo, riformato in senso teologico, porterebbe il fanatismo religioso in mezzo ai pacifici popoli orientali. Allora, per dire il vero, rispetto alla Cina, Giappone e India, si finirebbe per parlare a buon diritto di religioni in senso cristiano. E tanto basti, per quanto riguarda il concetto orientale di religione.

Mistica senza Dio – Ed eccomi alla seconda questione, quella mia personale. Io non ho fatto mistero, in nessun momento, di pormi dappertutto a fianco dei buoni negatori di Dio, e di considerare altamente meritorie le loro azioni in lotta per la libertà dello spirito. Solo per riguardo di alcuni tranquilli lettori non mi lascerei andare mai ad un'ultima parola negativa. Ho fatto questa gradevole esperienza dopo la pubblicazione della mia "Critica del linguaggio":

la parolina "no" è antipatica. Tutta quanta la sua stirpe è impopolare. Si ha comprensione, in caso di necessità, finanche verso i nichilisti; ma si preferisce non avere frequentazioni con loro.

Io non sono propriamente ansioso, neppure dinanzi alla solitudine. E quindi voglio finalmente dire ciò che mi sento di aggiungere.

Va da sé che i negatori di Dio abbiano esercitato, rispetto ai credenti, la stessa tolleranza che essi hanno preteso attraverso i secoli nei propri riguardi. Se non è avventato o presuntuoso voler essere tolleranti, mentre si è ottenuto, da uno Stato assolutamente ipocrita, solamente un po' di tolleranza. Ma la tolleranza verso le *persone* dei credenti non richiede ulteriori riguardi intellettuali per le loro eresie e le loro istituzioni. Per cui, ad esempio, non è un dovere della tolleranza tacere per uno scandalo pubblico, per il più disgustoso scandalo del mondo scientifico: per il fatto, cioè, che nelle nostre Università scientifiche vi siano ancora Facoltà di Teologia, che i docenti di storia e di scienze naturali tollerino al loro fianco, equiparati nei diritti, i cosiddetti teologi, che insieme con loro compongano un corpo docente, sopportando al vertice dell'amministrazione un uomo che poteva fregiarsi (fino a poco fa) del titolo di "Ministro per il culto e l'istruzione".

La tolleranza, comunque, non dovrebbe trattenerci dalla fatica improba di far retrocedere la sedicente scienza della teologia, insieme con l'equipollente astrologia, che in passato (pure troppo tardi, e pure non volontariamente) finì per sgomberare le sedi universitarie. Lo so: l'ho già detto e lo ripeto; ma l'abolizione delle scandalose Facoltà di teologia dev'essere chiesta e perseguita fino a quando non sarà ottenuta.

Con buona coscienza mi sento invero di offrire non alla teologia, bensì alla religione, una sede che sia più confortevole, e più consona alla sua essenza, di quanto sia la naturale dimora della scienza: l'arte, in particolare la poesia.

Religione e poesia – Non mi sfiora neanche lontanamente il pensiero di voler negare la bellezza e la serena efficacia di certe figure e saghe religiose. E non nego nemmeno l'efficacia dell'idea di Dio su persone che l'hanno conservata in tutto e per tutto, o magari un pochino. Allo stesso modo, la poesia del corneo Sigfrido resta bella e coinvolgente, anche dopo che ci è stato dimostrato che la storia di Siegfried è poesia; ed è indifferente se sia un simbolo (probabilmente del Sole) o se sia piuttosto un avventuroso e fiabesco abbellimento d'un antichissimo evento storico.

Fede – Mi si obbietterà che tra poesia e religione sussiste una differenza in-

conciliabile: alle figure e agli eventi della poesia non si sarebbe mai veramente *creduto*, come invece alle figure della fede. Rinvio per questo alla mia ricerca sul concetto di verità (*Wörterbuch der Philosophie*, II, p. 541 ss.). La verità è in sostanza un concetto negativo; in modo indubbio esistono unicamente verità relative.

Credere non è che una sottolineatura, logicamente superflua, del nostro rapporto con un giudizio che noi abbiamo emesso *bona fide*, per l'appunto. La mancanza di valore dell'uso linguistico si fa ancora più evidente nel nostro credere nei miracoli e altre improbabilità del campo religioso; dove chiamiamo appunto *credere* il nostro rapporto con rappresentazioni e giudizi, per i quali la ragione obbliga a dubitare, che noi dunque *non* riteniamo propriamente veri. La fede, il fenomeno psicologico che accompagna una vera conoscenza, diventa il fenomeno psicologico che accompagna un giudizio improbabile; eppure già Leibniz ha insegnato che la conoscenza è quell'opinione che si fonda sulla probabilità.

Sconosciuto a questo ragionamento rigorosamente critico della gnoseologia, il linguaggio ha tuttavia accostato tra di loro i concetti del credere e della poesia, ovverosia finzione. La verità propriamente negativa si sviluppò nell'uso in un contrasto della menzogna consapevole da un lato e, dall'altro, della inconsapevole falsificazione operata nelle fiabe, nelle dicerie, nella poesia. E noi abbiamo bene appreso che le leggende religiose (equivalenti per la critica a vociferazioni o a poemi) esigono la fede, in quanto *non* appartengono alle conoscenze probabili. Posso affermare, pertanto, che il concetto di verità è in contraddizione con la fede in tutte le voci o creazioni poetiche, comprese quelle della "fede".

A questa indagine concettuale posso far seguire esempi, che renderanno più chiaro come non esista una vera e propria differenza tra poesia e religione, per tutto ciò che concerne la fede. Si pensi al rapporto di un greco dell'antichità (poniamo prima dell'epoca dei sofisti) col suo Omero. Lo definiva un poeta, credendo tuttavia sia alle gesta sovrumane degli eroi sia all'intervento degli Dèi nelle cose umane; precisamente come i nostri bambini sono portati a credere nella storia di Israele e alla storia della creazione. In quel tempo, indubbiamente, la credenza nel mondo di Omero non era protetta né fossilizzata con un dogma; era appunto tanto libera e viva quanto la fede nella Bibbia durante i primi secoli cristiani. Sarebbe sotto il livello di questa riflessione, ovviamente, prendere in considerazione l'esistenza attuale d'una teologia dogmatica.

Ma procediamo oltre. Anche oggi, dopo un dominio dispotico e sanguinoso, durato un millennio e mezzo, esercitato dalla teologia dogmatica, ancora oggi, quando con l'estensione d'un effettivo insegnamento scolastico elementare si

inculcano nel cervello infantile cose improbabili, imprimendo la fede per tutta la vita (in maniera molto più generalizzata e dura che nel più buio Medioevo), anche oggi il pensiero della maggioranza dei cristiani, prescindendo da quasi sacrali eccezioni, sta incessantemente sotto la coercizione della fede; le brave persone possiedono la loro fede piena nei giorni festivi, nella loro chiesa; fuori, e nei giorni feriali, credono invece al probabile, in questo mondo, e "peccano" contro tutti i dieci comandamenti, come se cristiani non fossero stati mai. Vivono cioè nel mondo reale.

Io non vedo una differenza sostanziale tra la doppia verità di questo procedimento e l'esperienza diretta d'un fruitore d'arte, in particolare d'uno spettatore a teatro. La gioia del bello e l'effetto sublimante in una tragedia non sarebbero affatto possibili se lo spettatore non percepisse, per la durata dello spettacolo, l'apparenza della verità; se non credesse, del tutto letteralmente (con minori o maggiori interruzioni, secondo la purezza infantile del suo cuore e la bontà della recitazione) alla verità operante sul palcoscenico, per risvegliarsi in seguito, prima o dopo, dalla sua credenza, per rientrare nella realtà quotidiana, che sulle prime ferirà il devoto amico dell'arte non meno di quanto il mondo reale deluderà il fedele credente dopo la liturgia del suo stato d'animo.

Artisti e poeti hanno spesso avvertito, non potendo soltanto esternarlo, che le idee della religione e delle arti appartengono entrambe al *mondo sostantivale*, ovvero al mondo mitico. Solo uno dei moderni rivoluzionari dell'arte poetica lo ha compreso quasi interamente: il poeta del "Moloch".

Hebbel – Friedrich Hebbel ha cercato sovente, e vigorosamente, di condensare nelle parole una valenza e un'efficacia religiosa della poesia. Artisti più grandi ancora di Hebbel – architetti, pittori e poeti – hanno più di rado espresso l'identità di religione e poesia (preferisco dire: la subordinazione logica al concetto dell'arte), però l'hanno sentita più profondamente (per esempio Goethe: "Chi possiede scienza ed arte, colui ha anche religione"); il troppo consapevole Hebbel, quasi più incline ad almanaccare che a poetare, si tormentò per elevare a dignità di religione la poesia in generale, ma in particolare le sue proprie creazioni. Abbiamo già visto come questo poeta sia stato alle prese, nella scrittura dei suoi diari, in maniera sempre ardita e libera, con l'evanescente concetto di Dio dei suoi contemporanei filosofeggianti (Hegel, Schelling, Feuerbach), senza raggiungere un saldo appoggio; adesso intendo estrarre da questi "Tagebücher" //Diari// (dal 1840 fino alla sua morte) una serie di passaggi, che dimostrano la sua non sempre chiara confessione di identità tra religione e poesia, anzi talvolta tra divinità e poeti. E si dovranno senz'altro accettare antitesi stravaganti,

con l'inclinazione a formulazioni sconcertanti.

> "È solo grazie al poeta che Dio riscuote un interesse dalla creazione, giacché soltanto il poeta gliela restituisce più bella." (1840)
>
> "Solo ciò che è nato da Dio stesso è oggetto dell'arte più raffinata. Nulla, invece, ciò che deve la sua origine agli uomini."
>
> "Dio si specchia nel mondo, il mondo nell'uomo, l'uomo nell'arte." (Per cui l'arte dovrebbe essere un rispecchiamento di Dio)
>
> "Religione e poesia hanno un'origine comune ed un fine comune, e tutte le differenze di opinione sono da ricondurre a questo: se si consideri come sorgente primigenia la religione oppure la poesia." (da una dettagliata confessione di fede, indirizzata ad un parroco, ricca di concessioni fideistiche)
>
> "Quando ho detto che al poeta è affidato il mistero della vita, pensavo in verità non al sapere, bensì al saper fare, non allo spiegare, bensì all'additare" (da una replica piuttosto tagliente al medesimo parroco)
>
> "I materialisti vogliono trovare Dio nei dettagli, però lo si dovrebbe cercare solo nell'insieme. Questo potrebbe dirglielo la materia stessa, giacché essa brucia manifestamente nella bellezza, e solo l'uomo nella sua interezza è bello, non la singola parte; questa è soltanto funzionale, e dal duodeno della Venere dei Medici non esiste nessun passaggio al suo volto e al suo occhio." (1861)

Ma l'intera coscienza di Hebbel, che guarda a se stesso dall'alto in basso, ed in più al suo stesso oscillare tra negazione di Dio e culto di se stesso, la trovo in una massima del 1844: "In ogni forma di pensiero Dio cerca se stesso; e ritroverebbe se stesso più rapidamente se non pensasse insieme anche a come ha potuto perdersi."

Non è colpa mia, in realtà, se proprio la filosofia identitaria di Hebbel, che identifica religione e poesia, non ha toccato la chiarezza desiderata. Anche in Nietzsche, che in misura ancora maggiore di Hebbel fu poeta e pensatore al tempo stesso, la connessione di religione e poesia risulta disturbata, in lui a motivo del suo odio "giuliano" per il Galileo; solo che in Zarathustra la poesia si fa religione. Ma chi cerca più di tutto, nella poesia assolutamente non attuale, le antiche figure della fede, trova la sua soddisfazione proprio nei poeti più

moderni; basti rammentare ciò che ho osservato sull'opera esistenziale di Tolstoj e sul "Emanuel Quint" di Hauptmann. Anche alcuni francesi e molti italiani potrebbero dimostrarci come il distacco dalla Chiesa non impedisca sempre l'intimità della poesia religiosa. Ciò che tra i teologi mediocri (e purtroppo anche tra i filosofi), è brutta codardia o confusione, può essere nei poeti pura e semplice bellezza. Una malinconica gioia artistica nel compito di trattenere per la vita eterna tutto quanto sta per morire. Oppure senz'altro: di fissarlo, per qualche tempo, a vantaggio d'una futura generazione.

Poesia cattolica – La rilevazione d'una poesia di libere comunità religiose proveniente da paesi neolatini mi fa ritornare alla mente una stolida polemica tra scribacchini cattolici e protestanti; su queste ambigue diatribe vorrei azzardare una occasionale riflessione. In Germania – davvero solo in Germania –, si pone di frequente il quesito falsamente formulato: qual è la ragione per cui non vi sono quasi poeti cattolici d'un certo spessore? La forma del quesito è sbagliata in quanto necessita d'un mediocre giudizio per la risposta: il talento poetico non ha veramente nulla a che vedere con l'ereditata appartenenza ad uno schieramento religioso, cattolico o protestante che sia; in Italia e in Francia, ma anche nell'Austria tedesca, quasi tutti i poeti provenivano ovviamente da famiglie cattoliche. Nell'Impero tedesco, confessionalmente misto, il quesito dovrebbe porsi in questi termini: per quale motivo non c'è quasi nessun poeta cresciuto sul terreno del Cattolicesimo?

Ecco la risposta: può non esserci nessun poeta moderno che si riconosca nei dogmi del Protestantesimo ortodosso; il protestantesimo è soltanto un concetto talmente confuso, che una persona scientificamente libera può credere ancor sempre di potersi dire in qualche modo un protestante. Per la lingua del poeta è essenziale il fatto che, librandosi sopra le vette dell'umanità, le sue radici affondino nelle visioni del suo tempo e del suo popolo. Il poeta, a prescindere dal principio sostanziale, ovvero dalla sua forza artistica, non ha nulla da dire ai contemporanei e ai posteri, se non ha assimilato, facendoli suoi, almeno i pensieri più forti del suo tempo e del suo popolo. Per questo Dante, per questo Calderon, poterono essere in passato grandi poeti cattolici.

Oggi, la più alta creatività si costruisce sul fondamento di una mistica senza Dio, in modo tale che una poesia di stampo cattolico nascerebbe morta, abortita, quanto lo sarebbe una poesia di marca protestante. Il che non esclude, naturalmente, che le figure del cielo cattolico (quello protestante non possiede figure del genere) si presentino come simboli viventi al poetico istinto ludico, da quando le figure dell'Olimpo greco sono diventate simboli inimmaginabili:

simboli morti, appunto.

Ma torniamo alla gradevolissima confessione che le figure religiose, escluse da ogni sapere scientifico, possono diventare benissimo eroine della poesia più moderna; ed anzi, che un'atmosfera religiosa (d'una religiosità senza Chiese) è il grado massimo che la poesia poté mai raggiungere dai tempi di Eschilo fino ai nostri giorni. E se un panteismo nostalgico è la fede non dogmatica dei nostri poeti dopo Goethe, allora il concetto di panteismo, troppo spesso tirato in ballo da cent'anni a questa parte, costituisce anche il collegamento tra il poetare e l'almanaccare del nostro tempo, tra Goethe e la mistica non religiosa. Sempre che qualcuno possa definire con sicurezza ciò che il luogo comune, connotato come "panteismo", comprenda davvero in se stesso.

PANTEISMO – La inafferrabilità del panteismo deriva anche dal fatto che vi sono due vie, totalmente separate, le quali conducono ad una confessione, apparentemente identica: che questi panteisti, in duplice versione, sono totalmente differenti nello stato d'animo della loro visione del mondo, nella loro situazione psichica. Questo fenomeno si fa evidente, di primo acchito, quando vediamo che il panteismo mantiene saldo – in entrambi i casi – il concetto di Dio, aggrappandosi quindi alla parola; e non corrisponde solo alle esigenze della vecchia ortodossia; ma che il primo gruppo (si pensi intanto al panteismo dei nostri monisti), si limita a sbandierare il concetto di Dio ancora in maniera ipocrita e confusa, pensando in sostanza per immagini meccanicistiche e razionalistiche, venendo "incolpato" a pieno diritto di ateismo; e che il secondo gruppo (si pensi ai piccoli e ai grandi mistici, che sentono una connessione con Dio ancora molto più fervidamente di quanto gli ortodossi sentano la loro religione) non è affatto idealistico, ma totalmente antirazionalistico. Questi due gruppi non parlano lo stesso linguaggio, non possono comprendersi a vicenda, e non dovrebbero mai combattersi tra di loro.[64]

64. Ho già accennato diverse volte al nesso esistente tra i Pietisti autentici e i panteisti. Uno dei primi e più eccellenti pietisti, Theodor Under-Eyck di Duisburg propose – cent'anni prima della Rivoluzione francese – per la mistica del panteismo, sostanzialmente senza Dio, la definizione di *sinteismo*, da lungo tempo ormai tramontata. Con infelici riferimenti a parole ebraiche e greche. Voleva dire all'incirca – come Angelus Silesius – un sentimento di unità particolarmente interiore, una sim-patia, un sentimento di unione col tutto, libero da confessionalismo. Chi non possiede questa simpatia (*Mitgefühl*), è ai suoi occhi un ateista, anche qualora ritenesse se stesso un rinato, per di più particolarmente devoto. Per lui, la vera devozione è del tutto fuori da ogni confessione. Sarebbe stato bello, se la definizione di "sinteismo" si fosse imposta. – Under-Eick (1635-1693), secondo il giudizio di Hase, fu altrettanto importante per la Chiesa riformata, quanto Spener per quella luterana. Espresse con schiettezza l'istanza del sinteismo

L'unico cammino, quello dell'uso della ragione, è stato percorso sovente dai personaggi di cui la nostra storia ha dovuto occuparsi. Nella lenta ascesa dell'Illuminismo, esso ha condotto al distacco da ogni religione positiva, al deismo altrettanto poco chiaro, del quale l'araldo più influente e più luminoso fu appunto Voltaire. Solo quando questo esangue deismo, ed in più il grigio materialismo del Settecento, lasciarono inappagati il cuore, l'animo, il sentimento, insomma lo struggimento nostalgico, i nuovi illuministi andarono ad attingere dall'altro schieramento alcune opere poetiche (non voglio dire luoghi comuni), e innestarono l'indefinito raccoglimento di Rousseau (ma anche di Spinoza) sulla loro conoscenza assolutamente priva di Dio. Robespierre e Kant furono allievi di Rousseau, Goethe un alunno di Rousseau e di Spinoza. Tutti e tre sinceri ed incorruttibili, ma non abbastanza duri (anche Robespierre troppo cedevole), per poter durare tutta la vita nella negazione intransigente, nella non conoscenza di Dio. Non furono, insomma, abbastanza critici del linguaggio.

L'altro percorso è quello dei *mistici tedeschi*; di quelli tedeschi – sottolineo – perché questa concezione del mondo, per quanto profondamente possa trovarsi insita nella natura umana, e per quanto possa avere mutuato le sue immagini da un Aristotele orientaleggiante, è stata plasmata quasi esclusivamente dalla devozione tedesca, essenzialmente ereticale. La peculiare natura *eretica* della mistica tedesca è da unificare con sistemi filosofici unicamente sotto il concetto di panteismo; tuttavia non si dovrebbe negare che la natura cristiana dei grandi mistici (e perfino dei piccoli) è ancora più forte della loro ereticalità; è quindi alquanto antistorico rilevare esclusivamente il loro carattere panteistico, in quanto sembra imparentato da vicino col panteismo non cristiano degli illuministi tedeschi, ossia dei Giovani hegeliani. Con questa riserva, vorrei impegnarmi a favore dei due mistici tedeschi per antonomasia, superiori anche nell'espressione linguistica: per Meister Eckart e per Angelus Silesius.

Gli altri predicatori mistici, gli occultisti, e persino il buono e caro chiacchierone Jakob Böhme, mi sembra che non meritino altrettanta attenzione; perché furono in realtà più zelanti, o più confusi, piuttosto che mistici.

Meister Eckhart – Sulla polemica accesa tra filologhi, se Meister Eckhart avesse scritto in lingua tedesca o no i saggi e le prediche raccolte molto tardi sotto il suo nome, io non vorrei qui esprimermi, dal momento che, secondo

in uno scritto intricato e involuto, rivolto nell'intenzione contro i negatori di Dio, per noi oggi leggibile a stento: un libro massiccio (di quasi mille pagine) che apparve nell'anno 1689: "Der Närrische Atheist, entdeckt und seiner Torheit überzeugt" //L'ateo folle, scoperto e convinto della sua follia//. Eppure Gottfried Arnold difese anche questo eretico.

il mio convincimento, nella valutazione dei suoi scritti, possiamo avere a che fare solo con la loro *versione tedesca*. Se Denifle avesse ragione, asserendo che l'autore degli scritti latini da lui reperiti era soltanto Eckhart (del resto uno "scolastico" piuttosto fiacco ed oscuro), resterebbero nondimeno gli scritti tedeschi prodotti da uno sconosciuto, tradotti dall'Eckhart latino in modo così enigmaticamente bello, e la loro profonda influenza su di noi: un effetto che a molti, ad onor del vero, potrebbe essere stato suggerito da Schopenhauer. Nella configurazione del suo sistema, Schopenhauer aveva scritto: "Budda, Eckhart ed io insegniamo essenzialmente le medesime cose: Eckhart lo fa restando invischiato nelle catene della sua mitologia cristiana. Nel Buddismo si trovano i medesimi pensieri, intatti grazie a codesta mitologia, e quindi semplici e chiari, per quanto una religione possa essere chiara. Con me la chiarezza è completa."

Amore per Eckhart si trova però anche in quei moderni che non derivano direttamente da Schopenhauer, o che lo hanno superato; e questo amore vale solo ed esclusivamente per gli scritti tedeschi, chiunque possa essere stato il loro autore; gli scritti latini, anche dopo la loro scoperta, sono rimasti ignoti, inefficaci. Quanto all'enorme importanza degli scritti tedeschi di Eckhart, la forma linguistica non è casuale.

Ciò che condusse fuori dalle angustie della teologia, puntando al panteismo, pur sempre liberatorio, fu per una via la freddezza della ragione, per l'altra via il fervore della mistica. La ragione poteva servirsi, senza danni essenziali, della morta lingua latina; tant'è vero che l'ardita critica dei nominalisti e l'appello di Bacone a vantaggio dell'empirismo trovarono nella lingua latina la forma pienamente adeguata. Possediamo in lingua latina anche degli scritti mistici; ma qui difettava l'ultima espressione della passione, mancava quell'inginocchiarsi nelle rappresentazioni mistiche, manchevole fino a che il sentimento non poté esprimersi nella madrelingua. Si aggiunge un altro fattore; per la dogmatica ortodossa sono ben appropriati i termini latini, relativamente netti e definiti; ai medesimi concetti della madrelingua, perfino quando sono stati formati attraverso un calco preciso, la libera eresia può riferirsi più facilmente. Proprio i tremolanti contorni delle parole della propria lingua sono la sua ricchezza, fino a quando anche queste parole si pietrificano, fossilizzandosi in una nuova scolastica. Si confronti il teorema della Scolastica – "*Omnis cognitio fit per similitudinem cognoscentis et cogniti*" – col pensiero di Eckhart, che ricorda Kant "Ciascuna cosa sensibile viene ricevuta e afferrata nel suo ricevente secondo il modo e la maniera del ricevente".

Anche dove Eckhart sembra o crede di ripetere proposizioni di Tommaso, di Scoto o di Dionigi (citando innumerevoli volte l'Areopagita), esse agiscono

come nuove nei toni d'una lingua non consumata; persino la più comune parola *esse* (essenza), oppure la negazione, acquistano una forza del tutto inedita. Soltanto la lingua madre (come più tardi in Silesius) incita alla temerità più estrema: "Prima che fossero le creature, Dio non era Dio";

"Se io non ci fossi, non ci sarebbe Dio". Le qualità di Dio sono il suo "guardaroba", in cui si dovrebbe cercare l'Iddio nudo e "puro". Impossibile da dirsi in latino: "Dio diviene e s-diviene". Probabilmente ameremmo di meno l'autore dell'Eckhart tedesco, se non ritrovassimo in lui tante parole tedesche col profumo della zolla terragna appena spezzata, calchi e prestiti linguistici di accattivante energia: Unterwurf (soggetto) Fürwurf (oggetto), Bilde (idea), Istigkeit (*anitas*, coniato da un arabo latinizzato da *an est*), feststehendes Wesen (*substanz*) redelich (*rationalis*), rozzezza (*materialitas*); sicuramente noi, da queste nuove tonalità, percepiamo talora ricchezze melodiche, dove si dovrebbe piuttosto pensare alla perplessa povertà d'un primo inizio; e nondimeno il nostro amore aveva ragione: la melodia c'era già.

Chi osa filosofare nel linguaggio dei fanciulli, non rischia di ricadere facilmente nella Scolastica. Ciò succede all'Eckhart tedesco nel modo più facile quando al suo Dio non ha sfilato totalmente l'abbigliamento latino; cito per questo solo un passaggio assai celebre che, in buona sostanza, è cianfrusaglia scolastica: "Die ungenaturte Natur naturet nur so viel als sie sich lässet naturen" //La Natura non naturata possa generare solo quanto si lascia generare//, e via diquesto passo.

Basti ripensare a Goethe, per rivivere a fondo oggi ancora quel poeta, quasi senza traccia d'invecchiamento nei suoi lineamenti, che fu un anticristo senza collera, senza Dio nella vita, mistico di carattere realistico nel poetare. La mistica senza Dio può bene richiamarsi al grande artista come al poeta della propria fede; nonostante Eckhart pronunciasse tanto spesso, inutilmente, il nome di Dio.

Mistica senza Dio – A questo punto, prima di dichiarare il mio credo estremo, ancora una riflessione sulla risonanza verbale insita nella "gottlose Mystik" //mistica senzadio//. Intanto, non ci si dovrebbe scandalizzare della giustapposizione dell'aggettivo "senzadio" al sostantivo "mistica", dal momento che la scienza ha da lungo tempo riconosciuto una psicologia senza psiche, una dottrina dell'anima senza anima.

Ma io intendo proporre un esempio ancora più somigliante. Per quanto concerne la mistica senza Dio, che io vorrei contrapporre ai mistici devoti di epoche passate, le cose stanno all'incirca come sono per la chimica senza mi-

racoli, che si era sviluppata dall'alchimia smaniosa di prodigi; il fatto che la chimica abbia modernizzato in questa occasione la sua onorata denominazione, abbandonando orientali rappresentazioni nel nome nella sostanza, è in effetti irrilevante. Anche gli antichi alchimisti ritenevano compito delle loro insane fantasie quello di trasformare metalli comuni nel metallo prezioso dell'oro, per trovare una pietra di saggezza e l'elisir di lunga vita. Anche i vecchi alchimisti furono abbarbicati per secoli a questa speranza, in quanto – irretiti nella superstizione del realismo verbale – consideravano l'esistenza di parole come "pietra dei saggi, elisir di vita" una prova sufficiente del fatto che le cose in qualche modo e in qualche luogo esistessero per davvero, e che dovessero soltanto essere cercate.

Alla stessa identica maniera, da superstiziosi della parola, si basarono i mistici antichi sull'esistenza della parola "dio", sperando di trovare ciò che corrispondesse in qualche modo alla parola. Persino i metodi non erano tanto dissimili, come si potrebbe credere, giacché anche i mistici lavoravano mediante esperienze, interiori naturalmente, come pure gli alchimisti, sprofondandosi nei segreti della natura. Non voglio estendere oltre il paragone, asserendo che anche l'alchimia, alla fine, non fu del tutto infruttuosa, constatando che sale di Glauber e acidi corrosivi furono prodotti nella cucina degli assistenti di laboratorio, e che la mistica cristiana condusse in molte coscienze alla liberazione dalle Chiese positive. E che – come abbiamo visto – il Pietismo fu in molti casi il frutto prematuro dell'Illuminismo. E che quindi mistica senza Dio, in quanto professata da loro, può essere accettata da molti che, in piena libertà, vorrebbero conservare per sé il sentimento d'una religione interiore. Ma che si sentono imbarazzati da questa formulazione linguistica.

Per diventare liberi del tutto, immuni dalle parole della fede, ma anche liberi dalle parole d'una filosofia arrogante, il pensiero umano ha dovuto giungere a tanto attraverso il sensualismo, il materialismo, fino all'analisi critico-linguistica che esso, il pensiero, altro non è che linguaggio, e che la lingua è uno strumento inadeguato, inappropriato per comprendere la realtà, o addirittura le cosiddette domande ultime, sebbene, o proprio perché, queste sono domande umane del linguaggio umano, a cui si deve rispondere in modo appagante, con intento rassicurante. Alla critica del linguaggio potevamo giungere solo attraverso il materialismo, annientandolo sì mediante l'accettazione, ma senza ignorare il materialismo.

Così è arrivato finalmente il momento di dire, dopo un così lungo cammino in comune, ciò che qui differenzia il pensiero critico del linguaggio, ovunque presente, dal monismo materialistico, che fin qui – da tre o cinque, o finanche

da più di venti generazioni – ha guidato da solo la battaglia della ragione contro la fede. Sarei obbligato ad indugiare troppo a lungo sulle singole manifestazioni e sui segni della battaglia, se la rappresentazione fin qui condotta non avesse accennato di volta in volta il punto in cui oggi ci troviamo: più in alto, più sereno, più pacifico di quanto sia il monismo superstizioso della parola.

Monismo e mistica – Il monismo (con questo nome il vecchio materialismo definisce pudicamente se stesso da una generazione a questa parte) non sa ancora che la scienza ha fatto bancarotta dovunque vengano posti gli interrogativi estremi dell'umanità: da dove veniamo, dove andiamo, per quale fine. Il monismo è dogmatico, e pertanto intollerante. Il monismo è sovente ipocrita, là dove e quando non osa più riconoscersi apertamente nel materialismo. Il monismo non si pone solo in antitesi alla robusta fede delle confessioni positive, con atteggiamento ostile e sprezzante, ma non sa neppure nulla di quanto riguarda la nostalgia per la fede, essendo ignaro di tutto ciò che io torno a definire mistica senza Dio.

Al monismo non sarebbe di grande giovamento se, deliziandosi delle parole nuove, si volesse riplasmare, seguendo l'aspirazione dei migliori, nella direzione di un monismo mistico. La dottrina fondante del monismo, secondo cui esisterebbe un unico genere di sostanza negli esponenti del sistema cosmico, era rivolta, come ogni materialismo, contro il dualismo cristianamente dogmatico, e perde ogni senso qualora pensiero ed estensione (o comunque si vogliano definire i poli opposti) siano presenti confusamente già nelle componenti originarie: quando cioè il vecchio dualismo viene ricacciato nelle primordiali rappresentazioni del mondo.

Il monismo corrente e la mistica, candida e aliena dal mondo, sono antipodi inavvicinabili, perché il monismo crede di poter abbracciare in concetti o parole tutti gli enigmi del mondo; i veri mistici, per contro, sono sempre persone che rinunciano, ridotte al silenzio, che ravvisano l'inadeguatezza del linguaggio, anche dove, per poter comunicare il loro sentire, precipitano in discorsi balbettanti. Il monista crede, senza rendersene conto, nel valore delle sue parole nuove, e dubita solamente delle parole antiche della fede; il mistico dispera del valore di tutte le parole tramandate, sapendo bene di essere nel possesso inalienabile di segreti ineffabili. Eppure entrambi i concetti – "misticismo" e "monismo" – si lascerebbero saldare tra di loro, solo che il mistico volesse rinunziare alla propria immagine divina, e il monista alla propria sedicente spiegazione del mondo.

In un punto, difatti, concordano sicuramente monismo e mistica: nel sen-

timento di anelito, di desiderio verso l'unificazione, nella spinta per l'immedesimazione. Di chi? Del proprio io. Con chi? Col non-io. Tale monismo, un sentimento di unità di tal fatta, non avrebbe più nulla a che vedere con le bassure d'una spiegazione materialistica del mondo, e verrebbe a coincidere perfettamente con ciò che io – per avere anche un simbolo lessicale – definisco appunto *mistica senza Dio*.

Non posso non dirlo per l'ultima volta. Spero di essere fin troppo chiaro, troppo duro e troppo sincero, per poter dare adito al sospetto di voler *nascondere*, dietro la mistica che gode di buona reputazione, un ateismo così malfamato; come se io, per sfuggire all'accusa di negazione fondamentale, avessi impugnato la mistica che suscita suppergiù l'impressione del consenso, sebbene essa si differenzi da ogni mistica precedente in forza dell'aggettivo qualificativo "senzadio". Io sono davvero più libero di un sospetto del genere, di un'accusa simile; anche affermazione e negazione valgono solo nei settori del povero sapere umano; sono antitesi soltanto nella logica e nella matematica, non là dove tutte le interpretazioni scolastiche del mondo vengono rimpiazzate da un modesto e tuttavia sicuro sentimento del mondo. Su questo non c'è più contraddizione alcuna, nemmeno tra affermazione e negazione; la difficoltà, quella difficoltà che schianta ogni cosa, consiste solo nel non ridursi al silenzio, bensì nel piegarsi all'infausto impulso della comunicazione, all'alterigia dei docenti, evitando ciò malgrado la contraddizione, inerente sempre e unicamente nel linguaggio.

Io rifuggo quindi dalla "scienza", che fa bancarotta in tutte le domande ultime verso il non sapere confesso, rifugiandomi dal regno della ragione nell'interiore aldilà del soprarazionale, scampando dal mercimonio dei cambiatori di parole verso la sicurezza e la riservatezza dei mistici. Entro nell'estrema unità, in cui non sussiste più differenza alcuna tra il mio io e il resto della natura, in cui il mondo o la natura esiste solo una volta, in cui un goccia di rugiada, un abete, un animale, o qualunque altro io (come ad esempio il mio), ha soltanto lo stesso diritto d'un sentimento, essendo un sogno, un prodotto della nostalgia, oppure un'illusione, e nondimeno l'unica cosa reale.

E quando io, con serena sicurezza di me, definisco per di più "senza dio" questa mistica assolutamente non stravagante, questo mio *monismo mistico*, allora devo pure confessare di avere compiuto, nell'antico termine di mistica, una mutazione semantica, o di avere rafforzato un cambiamento semantico in lento divenire. Si potrebbe obiettare che avrei dovuto allora cercare un'altra denominazione; ma non ne ho trovato nessuna che fosse più comprensibile. Che il concetto di "mistica" sia stato logorato, meno attraverso i ragionevoli attacchi degli Illuministi che attraverso l'abuso che metafisici devoti o ipocriti

hanno praticato coi misteri della loro ispirazione e della loro intuizioni, non può preoccuparmi più di tanto. Nessun concetto, nessuna parola è al riparo da abusi, nemmeno il concetto dell'incomprensibile. Ed il mio personale, assolutamente peculiare, è sempre e solo l'incomprensibile, l'inconcepibile, che non ha parole.

STORIA DELLA MISTICA – Il misticismo antico, che ci ha donato la risonanza della parola, essendo una superstizione nei prodigi, non viene più in questione per quanto riguarda la più recente mutazione semantica; se non fosse che il Cristianesimo desunse probabilmente dai "misteri" dell'antichità alcuni misteri della propria fede; cosicché quello che è essenziale della mistica cristiana – la *unio mystica* – ebbe il suo modello nell'aspirazione propria delle antiche associazioni segrete. Codesta *unio mystica* dovette essere, nei primi secoli dell'egemonia cristiana sul mondo, un'immedesimazione con Dio, oppure non fu una unione con l'Uno tutto; per la verità, i primi mistici cristiani avevano respinto con orrore la rappresentazione di una mistica senza Dio.

Sennonché noi abbiamo visto, ovvero io ho cercato comunque di mostrare, che i mistici più intimi del Medioevo cristiano, compresi i loro più ferventi epigoni dell'èra moderna, furono tutti degli eretici nei confronti della Chiesa ortodossa, quand'anche non ne fossero sempre consapevoli, e sebbene ritenessero di comprendere i *misteri* della loro fede più e meglio della Chiesa immutabile: la loro eresia consisteva appunto nel fatto di essere diversi. Orbene, sarebbe una certa falsità (com'è in effetti ogni classifica), se io volessi ordinare il declino o l'ascesa della mistica devota, fino alla mistica senza Dio (che oggi è nell'aria, matura fino alla scarica temporalesca), catalogandola in quattro stadi rigidamente separati; e se volessi affermare che la mistica è stata successivamente cattolica, poi cristiana, infine teistica e panteistica, prima di poter divenire una *unio mystica* esente da Dio.

I mistici più profondi e ferventi non furono certamente critici della conoscenza, grazie a Dio! No, io non ho paura delle parole. Le mie gradazioni propongono soltanto uno schema, ma questo schema può aiutare a legittimare la mia fuga verso segnali più onorevoli. Noi, uomini di un'epoca di critica del linguaggio presagita generalmente, quando leggiamo per esempio Meister Eckart, ci troviamo sotto il sortilegio creato dal suo possente linguaggio primordiale, che non è più il nostro; e quindi, di fronte all'incresciosa coscienza del disincanto, possiamo salvarci spesso solo inserendo, nella lotta di Eckhart, qualche segnale del panteismo di Goethe. Se possiamo (ciò che non è possibile senza un estremo lavoro mentale) immedesimarci nella situazione psichica dei singoli mistici antichi, allora il nostro schema diventa ingiusto, giacché codesti

"muti del cielo" hanno parlato troppo, e sempre, insoddisfatti della lingua del loro tempo, sembravano anticipare embrioni verbali di gradi posteriori.

Posso pertanto, con la consapevolezza di asserire delle mezze verità, proporre all'incirca quanto segue: Meister Eckhart visse nella mistica cattolica, l'autore almanaccone della "*Theologia deutsch*" insegnò mistica cristiana; in precedenza, Ruysbroek e il Cusano si erano avvicinati ad una mistica teistica, e persino Angelus Silesius non fu molto diverso dal suo contemporaneo Spinoza, il famigerato principe degli atei, mistico del panteismo. (Per tutti questi pensatori, tutto ciò è necessario alla comprensione, e si può trovare nel secondo volume di questa Storia.)

In questa seconda e superiore panoramica sulle forme antiche della mistica religiosa, non trovo, fortunatamente, nessuno spazio per tracciare una sostanziale differenza tra mistica cattolica e protestante. Viste dall'alto, giacciono entrambe nelle medesime bassure. Ma questo non dev'essere misconosciuto: la *unio mystica*, la bramosia struggente per l'unità col Padre (o con Gesù), col tutto della Natura, si concilia benissimo con la religione di Gesù Cristo, quindi anche con la religione dei fervorosi eretici che, contro la Chiesa, vollero sempre tornare a restaurare la religione di Gesù Cristo: un indefinibile Cristianesimo delle origini, fuori dal tempo.

E allora non è certo un miracolo che anche Lutero, quantomeno nella piena energia della sua giovinezza, prendesse le mosse dalla mistica non clericale della "*Theologia deutsch*" //Teologia tedesca//, e che, subito dopo, un eretico spagnolo pubblicasse un libro dal titolo "*Schatz der Seele*" //Tesoro dell'anima//, che venne tradotto in quasi tutte le lingue europee, con enorme successo. La più antica edizione conosciuta è dell'anno 1548; il titolo spagnolo (probabilmente "Der Sehnsüchtige"/Il nostalgico//) è anteriore, forse di alcuni decenni.

Ora, è assai significativo che questa guida mistica verso un'affettuosa unione con Dio fosse considerata per lungo tempo opera di Michele Serveto, ovverosia dell'arcieretico che, dopo più di mille anni, respinse per la prima volta il dogma della Trinità, chiedendo impetuosamente ai riformatori il rigetto di questo dogma, per cui venne addentato e spinto da Calvino sul rogo; quel Serveto che, per la sua azione e il suo coraggioso martirio, fondò la setta dei Sociniani; i quali, come profughi nell'Est europeo, sembrarono sulle prime solo una setta, una piccola setta cristiana come tante altre, trasformandosi tuttavia in seguito all'Ovest, dapprima nei Paesi Bassi, poi in Inghilterra e (diventati sempre più irriconoscibili) in Francia e in Germania, nei liberi pensatori e negatori di Dio dei secoli XVIII e XIX.

Ciò che trovo considerevole è il fatto che il padre spirituale della miscredenza

ateistica potesse essere considerato l'autore d'uno dei più prestigiosi manuali del misticismo. Non importa il fatto che Michele Serveto non abbia scritto sicuramente il sunnominato "Tesoro dell'anima", che questa leggenda si manifestasse solo due generazioni dopo in Olanda, dove gli Arminiani trovarono gusto a trasformare per giunta il visionario Serveto, vittima del sanguinario Calvino, in una specie di santo del misticismo.

E questo si deve pur dire una volta per tutte: la teologia cristiana, e la teosofia allora ancora onesta, hanno buon diritto a rivendicare tutti questi cercatori di Dio a favore del Cristianesimo; nel contempo, tuttavia, noi abbiamo un diritto altrettanto buono a proclamare costoro quali testimoni a favore della nostra *unio mystica*. Non è un caso che i mistici più devoti fossero incessantemente accusati di ateismo da parte della Chiesa. Potevano ben essere compenetrati, convinti nel profondo della presenza e dell'azione della Trinità, ispirati dalla divinità di Cristo, dall'energia creativa d'un essere supremo o dal dominio d'una Natura-dio; malgrado tutto, essi serbarono questa fede, ancora e sempre, grazie al sentimento dell'unità che li teneva avvinti al loro creatore. La Chiesa, dogmatica ed immutabile, li incolpava per ciò stesso, a ragione, di insegnare una fondamentale uguaglianza con Dio, negando quindi il Dio sovrannaturale e trascendentale della Chiesa. Ciò ineriva all'origine dei mistici, che erano gravati in modo ereditario da questa specie di empietà senza Dio: derivavano, attraverso Dioniso, dal neoplatonismo; questo insegnava con certezza l'emanazione del mondo da Dio, quindi l'uguaglianza sostanziale di uomo e Dio.

Il nostro sapere di non sapere, il nostro agnosticismo, la nostra irreligiosità di natura modestamente rinunciataria, possono di conseguenza considerarsi – senza recare violenza alla parola "mistica" – una successione, una moderna imitazione dell'ispirazione mistica; per quanto essa sia lontana anni luce dai percorsi intellettuali di quei cercatori di Dio. Al di là, ovviamente, di quanto io possa aggiungere a proposito della liberazione critico-linguistica dal concetto di Dio o, piuttosto, dal nome di Dio. Ciò che devo aggiungere, d'altronde, non è del tutto inedito; chi sa leggere attentamente, lo può reperire già in un libro notissimo, almeno nel titolo, nella "*Kritik der reinen Vernunft*" //Critica della ragion pura// di Kant, precisamente nella terza parte della dialettica trascendentale, dove Kant analizza e respinge le prove scolastiche dell'esistenza di Dio: troppo didattiche, schematiche nella forma, sovversive nella sostanza. Ragion per cui a me, prima di cercare pace, sia consentito tranquillamente di richiamare alla mente, ancora una volta, l'architetto di ogni critica gnoseologica.

La prova cosmologica – La prova cosmologica dell'esistenza di Dio, così

chiamata erroneamente, ma in realtà logica (o razionalistica o sofistica), è stata inventata da filosofi fanciulleschi, e sui fanciulli fa pur sempre una certa impressione: ogni accadimento presuppone una causa, ogni causa una ulteriore causa precedente, e così via, risalendo fino all'ultima (o prima) causa; e l'ultima causa è Dio. È appena necessario sciogliere nelle sue singole componenti la sequela degli strafalcioni scolastici, rappresentati da questa prova, per ricacciarli nella loro tana. Si tratta d'una prova totalmente subdola. Vorrei soltanto accennare brevemente a quei raggiri, che Kant non riconobbe ancora come tali, per poi giocare la mia ultima carta critico-linguistica.

È innanzitutto palese che la conclusione dedotta dalla prova cosmologica non è che un'asserzione *tautologica*, come si comprende già di per sé; il che Kant ha già osservato riguardo alla prova detta ontologica, non già rispetto alla cosmologica. Onestamente, questa penosa tautologia dovrebbe suonare così: la causa ultima è la causa ultima. Una constatazione in cui si trascura senz'altro il fatto che la natura umana ha una duplice inclinazione: di sprofondarsi nell'immaginazione dell'infinito, e di desiderare ardentemente il riposo finale. La prima tendenza conduce alla supposizione d'una eternità del mondo, e solo la seconda inclinazione aspira a raggiungere la quiete di un'ultima (o prima) causa. Entrambe le supposizioni si lasciano difendere con composizioni verbali di pari valore, vale a dire ugualmente prive di valore.

Successivamente, come è noto, Kant fu risvegliato alla sua critica della ragione grazie ai dubbi di Hume; e Hume (fu questa la sua impresa più ardita) aveva riconosciuto il concetto di causa come una costruzione irreale, come una finzione, che l'uomo identifica nella realtà. Questo è quanto Kant aveva mutuato da Hume, dal momento che definì la causalità un puro concetto di ragione, sebbene si guardasse dal dichiarare la necessaria causalità come una semplice apparenza, come un prodotto dell'abitudine del pensiero. In ogni modo, Kant non applicò il pensiero di Hume al concetto di causa dell'ultima causa, tipico della prova cosmologica. Eppure tutta la conclusione crolla in se stessa, se siamo pronti a ravvisare, nella catena della cosiddetta causalità, soltanto una serie di sequenze temporali, non già una catena di cause effettuali.

Ora, credo di avvicinare alquanto la scoperta di Hume alla comprensione, se considero gli eventi non come una successione di gruppi che poi vengono ordinati dalla riassuntiva ragione umana sotto forma di cause ed effetti, bensì come una successione di mutamenti infinitamente piccoli in tempi infinitamente piccoli. A me sembra che il concetto di causa, di fronte al differenziale, non abbia più senso alcuno. Per cui, alla caduta dei corpi, noi attribuiamo una causa mitologica, una divinità, la forza di gravità; ma a stento si nominerà

l'accelerazione della caduta in qualsivoglia differenziale di tempo una causa dell'accelerazione nel successivo differenziale temporale; la divinità che si chiama Forza di gravità domina come unica causa sull'intero fenomeno: come creatrice e come provvidenza.

Ancora più evidente diventa l'inadeguatezza del concetto umano di causa, quando ci immaginiamo l'insieme del mondo, e vogliamo descrivere la condizione presente come una conseguenza dello stato del mondo nel precedente differenziale di tempo; allora l'avvenimento del mondo diventa una corrente immane, la corrente delle cose tridimensionali nella quarta dimensione, il tempo. Per quanto riguarda il concetto di causa, non avanza né spazio né tempo, ove si volesse (come io ho tentato in modo abbastanza fantasioso) di rendere concreto il tempo stesso come una forma di energia o causa operante.[65]

La nuova scienza della natura, che dopo Kirchhoff vuole circoscrivere con orgogliosa modestia la spiegazione della natura ad una descrizione della natura, ha trasferito inconsciamente, o fors'anche con discreta consapevolezza, i pensieri di Hume e di Kant dal campo della filosofia al campo della fisica. Rinunziare alla spiegazione significa: riconoscere il concetto di causa solo ancora come principio regolatore del pensiero. Ebbene, alla scienza della natura è riuscito, completamente o in parte, di stabilire l'unità tra parecchie sottodivinità, che in passato erano considerate cause autonome di potenti fenomeni naturali; la si definisce una legge (ma è di nuovo soltanto una descrizione) che calore, luce, elettricità, magnetismo, e probabilmente anche gravitazione, sono soltanto forme diverse di una e medesima energia conosciuta: d'una divinità sconosciuta. La trasformazione in forza vitale e in energia spirituale non è ancora riuscita; il ricercatore sincero deve addirittura confessare che i due ultimi gruppi di fenomeni non sono stati ancora "descritti" per niente, e che non possiamo ancora farci nessuna idea di qualsivoglia connessione tra di loro e le forme di energia meglio descritte. (Ciò che il monismo materialistico appunto disconosce.)

Tuttavia il monismo dogmatico e materialistico concorda con la nostra Mistica senza Dio nel fatto che la spiegazione del mondo del primo e il sentimento del mondo della seconda – tutti e due – nutrono la speranza di pervenire, prima

65. Non è peraltro mia abitudine ricercare termini presi in prestito o appropriazioni con cui i miei libri sono stati onorati, e neppure richiamarmi al fatto di avere formulato una proposizione prima di altri. Tuttavia, per non essere sospettato un giorno di essere un plagiatore, vorrei ricordare di avere esposto (e criticato) l'idea del tempo come d'una quarta dimensione già nella mia "*Kritik der Sprache*" //Critica del linguaggio//, nell'anno 1901. Già in quegli anni ero stato in grado di fare riferimento a predecessori che avevano creato il concetto d'una quarta "dimensione".

o dopo, ad una descrizione del mondo in cui la mutazione dell'Uno, che per adesso si chiama energia, sarà estesa anche ai fenomeni della vita e ai cosiddetti fenomeni dell'anima. Solo che il monismo rimane segretamente fermo sul principio di conoscere una forma fondamentale e percettibile di ogni energia, mentre si è distaccato ufficialmente dalla materia come causa prima; solo che la Mistica senza Dio, liberata da tutti i dogmi, confessa con profondo rispetto la propria *docta ignorantia*.

Nella misura in cui il monismo fa della materia, foss'anche dell'energia materiale, la causa ultima o prima, esso è il nemico della nostra mistica; un nemico che, grazie alle sue armi più moderne, è più pericoloso della vecchia Chiesa scolastica; nella misura in cui il monismo si sforza di strappare il Dio ecclesiastico dalle consuetudini mentali dell'uomo, esso diventa un alleato della nostra mistica. Su questo, in realtà, non vogliamo farci illusioni: il nome Dio detiene un potere storico della parola che anche noi dobbiamo contrastare senza quartiere.

Storia di Dio – Un libro completamente diverso da questa Storia dell'ateismo, ovvero una storia di Dio, mai tentata fino ad oggi, potrebbe forse descrivere in che modo il nome di Dio è pervenuto a tanto potere. La genesi di questa storia di Dio è stata sicuramente l'ominazione, la trasformazione antropomorfica dell'umano, e quindi la divinizzazione di cause naturali; la fine di questa storia è, altrettanto sicuramente, la dissolvenza della prima causa sopranaturale in un numero, ovvero in un sistema di cause naturali.

Il vecchio Dio non si può più salvare; esso muore, nello stesso modo in cui, in passato, esso aveva ucciso i suoi antenati, cioè gli Dèi del politeismo. I cosiddetti pagani assegnarono dèi appositi sui più importanti fenomeni della natura, nel migliore dei casi sugli elementi osservati con animo infantile; se fossero potuti progredire nei saperi della natura fino al punto in cui oggi si attestano i nostri professori, avrebbero probabilmente attribuito divinità peculiari ai singoli comparti della fisica.

E sarebbero stati, con questo linguaggio, appena meno sapienti di noi, che usiamo (e crediamo di comprendere) i nomi mitologici di gravitazione, elettricità, calore, eccetera. (Ricordiamoci del mito di Atheos nel libro di Leopold Ziegler). Visto in questa prospettiva, il monoteismo dell'Occidente, nella misura in cui vive ancora nella credenza popolare, assume un sereno significato: esso era necessario per uscire dal politeismo umanizzante e pervenire alla mistica senza Dio. Il despota supremo è caduto al posto di molti piccoli despoti.

Visto in questa prospettiva, sembra esserci tuttavia un ponte che conduce,

quantomeno, dal teismo puro alla mistica senza Dio. Il teismo discetta di un Uno-Tutto, di anima del mondo, come noi facciamo della sconosciuta causa prima; anzi, persino molti devoti ortodossi (per tacere de grandi mistici devoti) hanno ammesso di non potere dire nulla del proprio Dio. Allora sarebbe comodo e utile spacciare per una discussione di second'ordine non solo il contrasto tra noi e i mistici innamorati di Dio, bensì anche l'antitesi tra noi e la Chiesa, dichiarandola una questione di eponimia, di mera nomenclatura. Ma ciò sarebbe una falsità, come vorrei dimostrare. E mettere in evidenza che anche questa via traversa è stata percepita già da Kant nella sua critica delle prove di Dio, là dove egli (p. 634) osserva semplicemente che la prova cosmologica condurrebbe tutt'al più all'esistenza d'un essere necessario, ma non insegnerebbe quale genere di proprietà questo essere potrebbe avere. E qui io lascio in sospeso la questione se la prova morale di Kant per l'esistenza di Dio debba valere rigorosamente come prova, oppure se in realtà sia stata solo una raccomandazione pratica per il popolo, mediante il "come se" rilevato in passato da Forberg, più recentemente da Vaihinger.

Ritorno pertanto a ribadire che la cosiddetta prova cosmologica non poteva condurre a nient'altro che alla misera tautologia: la causa ultima è la causa prima. Si ritenne lecito, in questo giudizio insignificante, di sostituire il secondo membro della frase con una parola di significato apparentemente uguale: la causa ultima è Dio. Ma ciò sarebbe permesso solo qualora si tenesse per saldo lo stesso significato e se, con "Dio", non si intendesse mai qualcos'altro che la sconosciuta ultima causa. Ma ciò non sfiorava nemmeno il cervello dei signori teologi, e non sarebbe nemmeno stato il sentimento sincero dei mistici *devoti*, in stato di veglia, non estatico.

Solo in condizione di estasi i mistici si sentivano uniti essenzialmente con Dio, annullando per questa via la sua personalità sovrumana, sovrannaturale; una volta ridestati, pensavano già perlopiù allo stesso modo, come il popolo e la Chiesa, rivestendo il Dio – sopraffatti dalla potenza del linguaggio e del nome – di alcune o di tutte le caratteristiche che il catechismo gli attribuiva. Per il mondo sostantivale il nome non avrebbe avuto molta importanza; ma il mondo aggettivale pretendeva il suo diritto. Per quanto concerne le rappresentazioni che io collego ai concetti "mondo aggettivale, sostantivale e verbale", devo rinviare per ora ai relativi capitoli del mio "*Wörterbuch der Philosophie*"; questo commiato diventerebbe un nuovo inizio se volessi qui tentare di esplicare queste tre immagini del mondo.

Le tre immagini del mondo – Devo nondimeno ricorrere a queste tre im-

magini del mondo per poter rappresentare più chiaramente la liberazione dal Dio sostantivale e da altre sue qualità: la liberazione non mediante una scienza verbale, ma attraverso la mistica senza Dio. Per la verità, la liberazione dai pseudoconcetti di anima e di libero arbitrio (e noi abbiamo appreso già nell'Introduzione, come teologicamente si fosse sempre ciarlato di immortalità e di responsabilità, da quando è esistita una religione cristiana), ebbene, codesta liberazione è stata compiuta dalla filosofia già da lungo tempo. Tuttavia, il fatto che entrambe le rappresentazioni si rapportino nel modo più stringente con le *qualità* di Dio, cioè con la sua spiritualità e con la sua giustizia, cioè che anima e volontà (in quanto esse appartengono al mondo aggettivale o sensualistico) siano state innaturalmente connesse al mitologico concetto di Dio, ebbene, questo non avrebbero dovuto ignorarlo i teologi liberamente pensanti: quelli che io invito adesso ad ascoltare ancora quanto segue.

Se riduco tutte tre le domande alla medesima formula, chiedendo se alla parole dio, anima, volontà, corrisponda qualche cosa nella realtà, per il critico del linguaggio la risposta è sicura: no! Le tre celebri parole, o quesiti, non fanno che condividere il destino di innumerevoli parole (o di tutte); la loro straordinaria importanza le tre parole la debbono solo agli sforzi dei teologi di far dipendere dalla fede, nella loro esistenza, qualcosa di molto importante: il nostro benessere in lunghissimi spazi di tempo. Non ci si lasci ingannare dal fatto che, nella seconda e nella terza questione, l'esistenza del sostantivo (anima, volontà) viene già presupposta secondo la superstizione verbale, e si richiede soltanto ancora la fede in una proprietà (immortalità, libertà). Altrettanto dicasi per la questione basilare di ogni religione: perché la fede nel sostantivo astratto Dio rimane vuota e inefficace qualora non vi si aggiunga la fede in alcune proprietà. Quasi mai, dunque, noi dovremmo occuparci della fede nel solo sostantivo Dio (senza aggettivi), bensì anche dei negatori delle proprietà, dei negatori dell'immortalità e della libertà. E gli ortodossi, cioè i seguaci delle numerose e differenti religioni "unicamente vere", erano anche legittimati a considerare ateiste tutte le persone che dubitassero nell'esistenza di codesti aggettivi.

Dio, immortalità, libertà – Le tre rappresentazioni riguardanti Dio, immortalità e libertà, sono connesse indissolubilmente le une con le altre; non già nel modo che qualunque logica fede in Dio non sarebbe pensabile senza i dogmi dell'immortalità e del libero volere; ma sicuramente nel modo che le teologie delle confessioni maggiormente diffuse in Occidente sostengono vicendevolmente i tre dogmi. È un caos inestricabile. La proprietà di Dio, che

si definisce la sua giustizia, ha come presupposto il libero arbitrio, ovvero la responsabilità dell'uomo, e come conseguenza la ricompensa o la punizione dell'anima immortale nell'oltremondo. La incorporeità del Dio, per altri versi così antropomorfo, viene dedotta dalla spiritualità dell'anima e, a sua volta, l'esistenza degli spiriti (anima compresa) dalla incorporeità di Dio.

E via di questo passo. La cosiddetta onnipotenza del volere divino si deve intendere soltanto come la suprema elevazione del volere umano, in apparenza preesistente nella nostra autocoscienza; e abroga completamente la libertà del volere umano, postulandolo però di nuovo ogni qualvolta si tratti della responsabilità umana. Si è dimenticato del tutto che il vecchio Dio degli Ebrei (trasformatosi lentamente nel Dio dei teologi occidentali) se la cavava benissimo senza un'anima immortale, e non conobbe affatto il concetto di libertà del volere umano; eppure, a motivo di differenti opinioni in siffatti problemi, proprio nel nome di questo Dio ebraico ci sono state attraverso i secoli persecuzioni e guerre sanguinose. La causa non consiste soltanto nella stupidità e nella malvagità degli uomini, ma anche nel carattere sostanzialmente pratico di questi problemi.

La filosofia scolastica del Medioevo, su cui si basava e tuttora si basa ogni teologia, discusse tutte e tre le questioni con estrema acutezza, ma solo dal punto di vista del suo realismo verbale; senza alcuna esperienza possibile, ai concetti Dio, anima e volontà, veniva attribuita una realtà metafisica. In verità, per i devoti si trattava, allora come oggi, di qualcosa che direi una metafisica pratica, se è lecito usare una definizione del genere. Ciò che i teologi gli avevano insegnato fin dall'infanzia, che Dio premierà o punirà in eterno le azioni dell'uomo libero nella propria anima immortale, doveva avere per il devoto un'importanza infinitamente maggiore che non i dolori e le gioie dell'effimera vita terrena.

Quelle tre parole fanno parte ancora oggi del linguaggio comune, vengono ancora oggi percepite col realismo verbale del Medioevo, come connotazioni di realtà, e non possono pertanto essere riconosciute facilmente come vuote elucubrazioni d'una metafisica pratica. È necessario, ai fini d'una comparazione, chiamare in causa una parola come *strega*, nel cui contenuto non crede più neanche una persona su centomila, le quali prendono tuttavia per oro colato le altre tre parole. Eppure, per tutto il tempo in cui si credette alle streghe e alle loro alleanze col diavolo, per il marito e per i vicini della strega fu di estrema importanza che esse fossero la causa del bello o del brutto tempo, che facessero morire il bestiame, o potessero commettere adulterio col demonio. Prescindendo in tutto e per tutto dalla salvezza delle anime.

Stregoneria e diabolicità appartennero, in quanto proprietà inventate, al Dio del secolo XV, allo stesso modo in cui immortalità dell'anima e libero arbitrio avrebbero contrassegnato il Dio dell'Ottocento. Solo questa nuova dottrina, appena albeggiante, per cui la rappresentazione di tutte le proprietà deriva da un mondo del tutto diverso dalla rappresentazione di un Dio personale, quindi sostantivale, ci fa finalmente consegnare agli archivi polverosi, con un sospiro di sollievo, problemi di tal fatta. Come quelli, per l' appunto, dell'anima e del libero arbitrio.

Sennonché io spero di parlare, qui, non solo ai teologi, ma a persone semplici, a cercatori di Dio che vorrebbero ritrovare il loro Iddio perduto, che vorrebbero considerare la contraddizione tra devozione e ateismo ancora come una mera polemica verbale; i quali siano tuttavia abbastanza onesti e inflessibili da sopportare il *no* della mistica senza Dio. Per questi autentici cercatori ancora aggiungerei qualcosa in proposito: sul come io cerco di applicare, al concetto di Dio, le mie tre immagini dell'unico mondo.

Io ho fornito una volta un esempio piuttosto semplice per la comprensione del mondo aggettivo, sostantivo e verbale: le nostre tre immagini del fuoco. Si tratta d'un *Qualcosa* uno ed identico, che è un bagliore rosso per il nostri occhi, un crepitio per i nostri orecchi, che irrita il nostro naso, bruciacchia la nostra pelle, in breve, che si presenta ai nostri sensi, e che – sotto il nome di fuoco, appunto – diventa nella nostra fantasia un oggetto sostantivale, un cosiddetto corpo, una causa prima (Ur-Sache) delle sue proprietà, la quale Causa primigenia assai sicuramente è niente, al di fuori e accanto a tutto ciò che i nostri sensi apprendono da esso; è sempre, in ultima analisi, il medesimo Qualcosa che – come sui nostri sensi – opera anche su altri Qualcosa, per così dire oggettivo, nel mondo verbale del divenire, come una specie di energia, in quanto calore. Dipende unicamente dal punto di osservazione della nostra attenzione se vogliamo vedere questo sconosciuto Qualcosa come una proprietà, come una cosa oppure come un mistero del divenire.

Concetto di Dio – Un esempio ancora migliore per il tentativo di discernere dappertutto le tre immagini del mondo, potrebbe essere il concetto di Dio. Il fenomeno del fuoco fa parte soltanto, secondo le consuetudini del linguaggio comune, della dottrina della natura, e non può pertanto dire qualcosa in ordine alle ultime cose; il concetto di Dio, per contro, non è nient'altro che l'ultima cosa stessa, ed in più l'ultima causa di tutti gli effetti, ed inoltre una unione di tutte le proprietà ultime e supreme. Sennonché Dio ha un'estrema somiglianza col fuoco, e non per nulla, nell'Antico Testamento, viene più volte paragonato

ad un fuoco distruttivo.

Verrò sospettato, senza alcun fondamento, di avere ritrattato il mio tranquillo ateismo, se adesso, con questo smagliante esempio, mi sforzo di mostrare che il concetto di Dio conferisce pure un certo significato, anche se uno diverso per il mondo sostantivale, un altro per quello aggettivale, ed un altro, più diverso ancora, per il mondo verbale. Ma ciò che io ho definito "mistica senza Dio" ne uscirà forse, grazie a questa esposizione, ancora più tangibile che altrove.

Mondo sostantivale – Certo è che, per il mondo sostantivale, non è tanto una negazione quanto piuttosto una riabilitazione di Dio, il fatto che io annoveri lui, vale a dire l'oggetto che sta dietro questa parola – alla stessa stregua del fuoco – tra i puri e semplici fenomeni, che non sono reali. Noi non neghiamo anche il fuoco, perché non è reale, non è al di fuori e accanto alle impressioni dei sensi, la cui totalità noi chiamiamo fuoco; allo stesso modo non negheremo l'esistenza d'un pezzo di ferro qualora dovessimo un giorno arrivare a comprenderne tutte le impressioni sensoriali, la cui totalità continuiamo a chiamare un pezzo di ferro, quali sono appunto moti, rapporti, ripercussioni ed effetti di atomi, di energie, e simili.

Ebbene, sarebbe certamente altrettanto puerile, o animalesco, voler persistere, con la parola "dio", nell'immaginazione di un essere personale, quindi antropomorfo; allo stesso modo sarebbe animalesco di cercare nella fiamma, dopo averla riconosciuta come un fenomeno, per giunta anche una persona, uno spirito infuocato, poniamo, o financo un diavolo in sembianze umane. Ma precisamente con una logica, o psicologia, così infantile, (le due discipline si discostano alquanto nel linguaggio delle persone evolute), si è connesso al concetto di Dio il concetto di personalità, in modo tale che il Dio del mondo sostantivale non divenne una cosa al pari di altre cose, bensì una cosa vivente, un essere simile all'uomo, al quale vennero poi conferite qualità antropomorfe ed infine sovrumane, e per soprammercato attività somiglianti a quelle umane, paragonabili alla condizione umana.

Noi ridiamo dell'uomo dalla pelle nera, che realizza un'altrettale intima mutazione semantica col suo feticcio, quand'anche fosse nient'altro che una coda di mucca. Non siamo avvezzi, invece, a ridere del cosiddetto "uomo ariano", che sul concetto di "cielo" pratica un analogo mutamento di significato. Eppure sussiste – tra fuoco, cielo e dio – un'affinità concettuale che vorrei ora evidenziare solamente in ordine al mondo sostantivale. Persino la significativa commutazione di vita e abitazione, di forza e luogo, vale per il cielo come per il fuoco; tant'è vero che al focolare, sede eletta del fuoco, erano resi in passato

onori divini come ad un altare, in modo tale che, ancora oggi, il linguaggio comune non distingue esattamente tra il cielo, in quanto sede del Dio e degli dèi, e il cielo come persona divina, alla quale si tributano grazie e giuramenti.

CIELO – In qualunque modo si consideri la credibilità delle etimologie, che riconduce il nome del supremo dio greco Zeus e del corrispondente nome latino *deus* alla medesima radice, ad una antichissima denominazione per indicare il cielo, o il giorno splendente e luminoso, qualunque cosa si pensi dell'etimologia della parola germanica "Himmel", se si intendesse in origine sostegno, copertura o tetto dell'edificio del mondo, ebbene, nell'immaginazione dei parlanti "Himmel" (e i vocaboli equipollenti delle altre lingue) rimase quasi altrettanto a lungo una cosa equivalente a "fuoco", fino a quando anche il cielo – per opera della scienza della natura – venne risolto in un mero fenomeno, in un'illusione della nostra vista.

La forma sferica della volta celeste, nonché il colore azzurro risultante da una determinata purezza dell'atmosfera, erano il risultato delle condizioni sotto cui l'occhio percepisce delle impressioni: allo stesso modo forma, colore e calore della fiamma procedono dalle condizioni d'un rapporto chimico di carbonio e ossigeno.

Per il fuoco è irrilevante che il gas illuminante bruci nell'aria ricca di ossigeno oppure se (con un determinato esperimento) l'aria bruci nel gas illuminante; l'esperimento su quale aspetto possa avere l'uomo visto dal cielo, non lo possiamo riprodurre; e la circostanza, che ogni osservatore umano – rigorosamente parlando – costituisca il centro di un'altra volta celeste, viene accantonato dal linguaggio come trascurabile, così come dalla religione si trascura il fatto che ogni uomo – rigorosamente parlando – possa scorgere un Dio differente. La fede nella realtà oggettiva ha indotto, nei casi del fuoco e del cielo, a credere in due svarioni ugualmente grossolani; rispetto al fuoco si è insegnato, per un secolo intero, che una peculiare materia – il flogisto –, fosse insito nei corpi combustibili, manifestandosi in qualità di fiamma; per quanto riguarda il cielo si insegnò, per alcuni millenni, che esistesse una grande quantità di volte celesti fisse, come il numero di tuniche di cipolla.

E tuttavia, tra il concetto di fuoco e il concetto di Dio, sussiste una differenza di genere linguistico, che però è soltanto una piccola differenza grammaticale; il vocabolo "fuoco" è un nome di materia, tant'è vero che il fuoco (accanto ad acqua, terra e aria) fu considerato attraverso i millenni una materia prima del mondo, mentre la parola "dio" venne considerata come un nome proprio, o nome comune, a seconda che si accettasse l'esistenza d'un dio unico oppure di

molti dèi.

Sennonché la fede nei numerosi dèi si dissolse, e l'unico Dio rimasto, nella immaginazione dei mistici cristiani e dei materialisti non cristiani, venne lentamente riformato, riplasmato al punto tale che alla fine (nel cosiddetto panteismo) tornò a diventare un nome di materia, evolvendo in connotazione dell'unica materia primigenia, da cui si formarono dapprima i quattro elementi, e poi i corpi viventi e i corpi morti. Così cessò anche la piccola differenza grammaticale; e così, in libri buoni e cattivi, si può sentire parlare di Dio come del fuoco che tutto genera, o come del calore che condiziona ogni moto del mondo. Come se fossimo ritornati ad un qualunque elioteismo, cioè all'antico culto del Sole. Ma anche il Sole, nella realtà, è, al di là di ogni ragionevole dubbio, una manifestazione del fuoco.

MONDO AGGETTIVALE E VERBALE – Come il fuoco o il sole, sempre e null'altro che il medesimo fenomeno, a seconda del cangiante punto di vista dell'interesse, può essere concepito come cosa, o come proprietà o come attività, così anche il Dio, sempre l'identico unico Iddio. Nel che merita una certa attenzione il fatto che la mutazione del concetto di Dio, da nome proprio in nome di materia (a cui ho appena accennato circa il dio reale), è avvenuta nel subconscio anche per il Dio aggettivale e verbale, sebbene il linguaggio comune vi si accompagni solo controvoglia, sotto questo aspetto.

La principale proprietà del Dio è la sua infinità; esso fu, del tutto peculiarmente, l'Infinito per antonomasia, per tutto il tempo in cui possedette una personalità, e adesso è diventato *lo Infinito*. L'attività principale del Dio fu il *creare*, fintanto che ebbe una personalità; la parola corrispondente, che esprima l'attività del Dio panteistico, la si cerca ancora e sempre invano, dal momento che concetti come metamorfosi, energia, moto, conservazione dell'energia, sviluppo, evoluzione e simili, non si ritengono sufficientemente religiosi. In ogni caso, il Dio verbale, in quanto creatore, sarebbe un nome proprio, in quanto energia sarebbe un nome di materia.[66]

66. Io giudico questa attribuzione di "Dio" al mondo sostantivale la prova più forte, più inconfutabile (in quanto dimostrazione critico-linguistica) della inesistenza di Dio. Non so se uno stimolo, grazie alla mia immagine di un "mondo sostantivale" (Wörterbuch der Philosophie", II, p. 464) si debba ipotizzare nel saggio di Jerusalem di estrarre, da un analogo ragionamento, la sua "prova grammaticale di Dio" (*Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* //Filosofia contemporanea in autoritratti//, III, p. 27, 1922). L'accadere del mondo è un verbo per il quale siamo obbligati a cercare il soggetto; "Dio è per me il soggetto per la grande impersonalità dell'universo." Wilhelm Jerusalem, valido esponente del realismo critico – in quanto allievo di

Non ci si immagini, tuttavia, che questa analisi linguistica delle tre immagini di Dio trovi applicazione soltanto a siffatte rappresentazioni, che sono in certa misura filosofico-naturalistiche; no, anche il ben noto Dio della fede chiesastica e dei bambini è differente, nella prospettiva dell'interesse materiale, dal punto di vista dell'interesse aggettivale o di quello verbale.

Vorrei aggiungere che solo la teoria teologica si accontenta del Dio sostantivale, con la persona somigliante all'uomo, la cui esistenza viene dimostrata con prove fittizie e che, anche senza prove, viene creduta dai fedeli. Le vecchie definizioni del concetto di Dio si riferiscono tutte a questa astrazione di una cosa, che è divenuta esemplare per l'immagine di tutte le cose possibili. Dio è questo e questo, così come una mela è questo e questo. Tuttavia, come una mela non c'è ancora, accanto e al di fuori delle sue proprietà ed effetti, accanto ed oltre alle impressioni dei sensi che essa genera nell'osservatore umano, e oltre alle modifiche che essa produce nell'ambiente, allo stesso modo Dio non c'è ancora, non esiste ancora personalmente, accanto e al di fuori delle sue proprietà e delle sue forze. Anzi, si può ben affermare che, rispetto alla quotidianità della fede vissuta nelle chiese e nei bambini, con la personalità di Dio non si costruirebbe un granché, senza le proprietà e le forze che accompagnano la credenza. Allo stesso modo, del resto, anche l'interesse umano è rivolto non alla materiale astrazione del fuoco, bensì alla gradevole proprietà dell'essere riscaldato, oltre che alle utili o dannose attività che in esso possono affermarsi: positivamente, in quanto trasformazione di energia, negativamente, per contro, in quanto incendio distruttivo.

La fede nella dottrina della Chiesa, unitamente alla fede fanciullesca, spera, e al tempo stesso paventa, tutto quanto partecipa dell'attività estremamente

---

Mach – ha importanti meriti circa la spiegazione volontaristica della funzione giudiziale, da cui può essere emanata la sua prova grammaticale di Dio; eppure lui, che si è contrapposto decisamente all'apriorismo dei neokantiani, concorda tuttavia con Hermann Cohen, credendo di trovare l'ultima verità nel monoteismo dell'"ebraismo purificato", senza preoccuparsi del fatto che la rappresentazione di Dio dell'Antico Testamento non era sicuramente ancora "purificata".

Contro la sua "prova", vorrei qui limitarmi ad obiettare che è soltanto una consuetudine della linguistica moderna quella di cercare soggetti per i verbi impersonali; né nella lingua ebraica, né in quella latina, c'è bisogno d'un soggetto per esprimere questi concetti: lampeggia, diventa, si pensa (Lichtenberg). Nell'idea del creare, certamente, è inerente già un creatore, un Dio personale, un soggetto ipotetico, a spiegazione d'un procedimento ipotetico. Critica del linguaggio, questa non è di certo. Per la verità, Jerusalem si copre le spalle con la tesi: "Noi non possiamo mai concepire questa volontà creatrice altrimenti che in forma antropomorfa." Ma ciò che poi dichiara, aggiungendo che noi indaghiamo in tal modo il volere di Dio, richiama fin troppo alla memoria quanto dice Cohen.

intensificata del Dio, che assume allora i nomi di governo del mondo, punizione, provvidenza, eccetera; e la fede finisce per valutare l'attività del Dio, in base a paura e speranza, in qualità di bene o di male. L'interesse comune giudica il Dio come il fuoco, che si considera senz'altro buono nella calda stufa, cattivo nella congiuntura dell'incendio. Non è divertente che noi, attraverso l'analisi linguistica delle tre immagini di Dio, siamo stati condotti, in maniera spontanea, alla distinzione tra bene e male? Non sarà che il diavolo abbia pilotato davvero il nostro modo di ragionare, come un tempo avrebbe tentato Adamo ed Eva nel paradiso terrestre? E la mistica senza Dio, non dovrebbe in fondo saperne ridere un pochino, dopo tanta fatica?

Intanto, sul cammino verso la mia mèta, io mi sono un po' rilassato con la critica di Kant alle vecchie prove di Dio. Avrei forse bisogno di escogitare altri quattro grossi volumi, e di portarli a termine, se volessi esporre che cosa connette la mistica senza Dio con la critica della ragione, e che cosa la separa invece da essa. Mi si voglia almeno accreditare la convinzione che solo ed esclusivamente la critica del linguaggio è stata in grado di intraprendere la battaglia che, dopo la vittoria, supererà contemporaneamente il materialismo dogmatico e l'idealismo dogmatico. Voglia il benevolo lettore seguitare oltre questi fugaci accenni, giungendo da sé alla conclusione che Kant si lasciò andare troppo a fondo, allorquando fece vacillare la prova cosmologica di Dio (ed in più quella fisico-teologica e quella ontologica), ma che *fu costretto* a scendere troppo in fondo, in quanto portava nell'animo la sua personale dimostrazione morale di Dio.

Critica del linguaggio – Per quanto concerne la critica del linguaggio, tutte quelle prove di Dio (la prova ontologica nella maniera più percettibile) si volatilizzano in una risata sull'inganno delle parole solenni. L'esistenza d'una parola non offre garanzia alcuna per l'esistenza del contenuto della parola. È col possesso del linguaggio che l'uomo si distingue, in buona sostanza, dagli altri esseri viventi; ma solamente nella misura in cui il linguaggio nell'uomo – più volte come una ricchezza, spesso come una povertà – surroga ciò che negli animali (ma fors'anche nelle piante), chiamiamo nel nostro idioma "istinto". Il parlare o il pensare, in breve: la ragione, nella specie animale *homo sapiens*, gioca il ruolo dell'istinto.

Dal momento che duecento anni di psicologia e di psicofisica non sono riusciti a risolvere il problema di ciò che sia propriamente l'istinto (così bene osservato in apparenza), io non ho bisogno di eseguire sulla parola nemmeno un mutamento di significato, per applicarlo così temerariamente alla ragione.

La definizione "operare funzionale senza consapevolezza del fine" è sicuramente troppo ristretta, si addice esattamente solo agli impulsi degli animali, che servono alla conservazione della specie. Ciò che voglio dire è precisamente questo: che l'orientamento animale nell'ambiente circostante si è evoluto nell'uomo in linguaggio, o raziocinio, in quanto strumento solo apparentemente consapevole della conservazione di sé e della specie.

Abitudini linguistiche e abitudini logiche costituiscono la nostra razionalità; noi abbiamo ereditato tutte queste abitudini come gli animali i propri istinti, e ci immaginiamo soltanto una possibile libertà da codeste consuetudini. Chi è troppo spaventato per una tale svalutazione della ragione, trova forse consolazione apprendendo, ai nostri giorni, che una dottrina di questo genere non viene qui espressa per la prima volta.

Il grande Hume (nel suo *Treatise*) ha definito la "*reason*" un istinto dell'anima, riconducendolo a qualcosa di simile all'abitudine. Condillac fu assai vicino a dichiarare l'io stesso come un'abitudine. E Nietzsche, volendo tenere per vero soltanto ciò che sembrava vitale e utile alla vita, dichiarò una volta la sicurezza, con cui eseguiamo i nostri movimenti, derivante da abitudine e da fede incondizionata, quindi palesemente non dalla ragione. Ebbene, questi tre pensatori autonomi intendevano, per abitudine, qualcosa come istinti ereditati, inconsci, vitalistici, ai quali noi ubbidiamo, subendo l'autoinganno della libertà.

Solo che noi non sappiamo come, e quanto tirannicamente, il linguaggio ci guidi e diriga. Persino nelle domande ultime, che riguardano il modo di concepire il mondo. Non può essere in nessun altro modo: il mondo è la nostra rappresentazione; anche il mondo degli animali e dei vegetali non può non essere la loro rappresentazione. Ma dietro il nostro istinto di ragione o di linguaggio, che forma queste parole, si muove l'istinto vitale del tutto diverso, il quale non si appaga del fatto che il mondo sia soltanto una nostra rappresentazione. (Ecco il serpente che si morde la coda. Il mondo è la rappresentazione di chi? Ciò che possiede la rappresentazione, il mio io oppure il mio sistema nervoso centrale, è di nuovo soltanto la mia rappresentazione). Si pone la domanda: che cosa è il mondo ancora, al di là del fatto che è la nostra rappresentazione? Un solo filosofo è stato così credulo da acquetarsi al pensiero dell'idealismo, secondo cui il mondo sarebbe nient'altro che la nostra rappresentazione: George Berkeley; sennonché egli mentì a se stesso, perché per lui il mondo fu di nuovo qualcosa, ovverosia Dio. E altrettanto mentirono a se stessi tutti quelli che cercarono di dare un nome a ciò che si celava dietro la rappresentazione. Kant la chiamò, in maniera oltremodo prudente, la "cosa in sé"; Schopenhauer, con autointrospezione in apparenza inconfutabile, la definì

volontà. Ma era pur sempre una divinità.

Io mi glorio del fatto che la sola critica del linguaggio non ponga assolutamente la questione su quanto c'è "dietro la rappresentazione". Mi vanto di essermene appagato: liberi da quell'autoinganno, che vorrebbe ancora nominare quanto sta dietro la rappresentazione, sono unicamente animali e vegetali. Nella loro muta devozione di natura, animali e piante hanno rinunciato, sentendosi tutt'uno con il mondo; sono più devoti degli uomini parlanti, perché per loro il serpente non si morde la coda, perché non possono affatto condividere i due strafalcioni linguistici propri degli esseri umani: guardare al portatore delle rappresentazioni, all'Io, come ad una nuova rappresentazione, e divinizzare il complesso delle rappresentazioni (la loro origine e la loro causa insieme).

La sola critica del linguaggio ha riconosciuto la piccola verità, che è tanto semplice quanto esaustiva: il mondo c'è, e tanto basta. È stoltezza chiedere e interrogarsi, nel linguaggio delle rappresentazioni, circa la divinità che sta dietro la rappresentazione. "Divinità" è parola vuota di senso. Come già detto, è soltanto ancora un simbolo vivente per l'uso poetico del linguaggio. Vivente non più di quanto siano diavolo, strega, fato, spiriti astrali; nemmeno utilizzabile come finzione, come per la scienza sarebbero ètere o causa. Vegetali e animali sono stati da sempre, inconsciamente, tanto saggi quanto il saggio Hume; essi non comprendevano il concetto di causa, e non arrivarono pertanto al puerile gioco di parole della prova cosmologica di Dio. Non ebbero quindi bisogno di confutarla, come dovette fare invece lo straordinario Kant, in quanto fu appunto un uomo.

Un esempio potrà dimostrarci come fosse grossolana quella miseria linguistica della prova cosmologica. Un idiota, nel senso originario della parola, in altri termini l'uomo della strada, sente dire che il treno di recente progettazione viene spinto da cento cavalli forza, o vapore; costui non sa che un PS (= cavalli vapore) è un'espressione ormai obsoleta per indicare la grandezza di 75 secondi chilogrammetro, essendo nient'altro che un'unità di misura approssimativa; lui si attiene fedelmente al vocabolo e sa, adesso, che in quella macchina si nascondono cento cavalli. Come il Dio nella conclusione della prova cosmologica. Chi si scandalizza alquanto del fatto che nel mio esempio si parli di *cavalli vapore*, e non di cavalli, ebbene, costui scelga per la prova cosmologica l'espressione più vaga e raffinata "divinità", in luogo della più concreta espressione "dio"; ciò che noi, adesso, sentiamo come una pura e semplice desinenza (il suffisso per l'astrazione *-heit*), fu un tempo anche una parola concreta, e designava qualcosa come "forza": una condizione, una qualità, una persona. Il devoto sa che, dietro la causa ultima, si nasconde una divinità, una persona con proprietà

divine; l'idiota sa che, dietro la macchina a vapore, si nascondono cento cavalli: cavalli vapore con caratteristiche equine.

L'applicazione della critica linguistica alla fisica non è meno necessaria di un'applicazione alla teologia; con la differenza che, nelle scienze naturali, è possibile un miglioramento della terminologia, laddove una ripulitura di concetti teologici è così impossibile come l'interpretazione utile d'un sogno. Con questa cognizione arriva naturalmente anche l'altra, che costringe ad un impacciato sorriso: che con la semplice diatriba verbale non succede proprio nulla. Nulla di quanto ho cercato dianzi – per un attimo – di presentare come l'antitesi tra conoscenza della natura e teologia, fra ateismo e devozione. Per il punto di vista più libero in senso assoluto, la storia di Dio deve necessariamente concludersi con una dissoluzione del concetto di Dio.

TAO – Ciò che ancora rimane, dopo la ragionevole liquidazione di ogni religione esteriore, è per noi – noi, che non eludiamo le domande ultime, e che non ci attendiamo la loro risoluzione da parte delle scienze nuove e delle conquiste più recenti – il sentimento del mondo, il sentimento unitario della mistica senza Dio, che si potrebbe persino definire un sentimento "religioso", in quanto un sentimento può alla fine essere soltanto taciuto, non espresso in dure parole. Questo salvataggio dell'eterna nostalgia nell'antichissima mistica – con il consapevole abbandono del concetto di Dio – è nuovo solo per l'Occidente.

Per il mondo orientale, al contrario, è saggezza dei padri antichi. Affaticato come sono per l'imminente commiato, vorrei ridestare ancora una volta la rimembranza del "Tao": quella parola enigmatica che fu coniata o usata 2500 anni orsono dal saggio cinese Lao-tse, per condensare in un suono umano la più profonda autocoscienza dell'Oriente, il sentimento di unità con un mondo senza Dio.

Non sappiamo quasi nulla della vita di Lao-tse; abbiamo soltanto il suo libro *Tao-te-king*, noto in francese dal 1842 ad opera di Julien, in tedesco dal 1870 nella traduzione di Victor von Strauss. Una via che il saggio preferisce percorrere più che indicare. "Tao" è nello stesso tempo la via per l'ultimo traguardo e il primo gradino della via e della mèta; intenderlo come "Causa" sarebbe già troppo occidentale, troppo scientifico, troppo piccolo, troppo poveramente umano. L'impersonalità, la non divinità del Tao risulta evidente già dal fatto che noi non sappiamo se dovremmo dire "il Tao" oppure "das Tao": "das Gott" [l'articolo neutro *das*, anziché *der*, preposto al nome maschile di Dio, N.d.T.] renderebbe, forse non malamente, la rappresentazione originaria.

Ebbene, nel quattordicesimo capitolo del Tao-te-king riguardante il Tao,

si trovano le proposizioni che, da sole, mi autorizzerebbero già a dichiarare confidenziale il "vecchio saggio" (questo vogliono dire infatti i segni Lao-tse) come un sostenitore dell'agnosticismo o d'una mistica senza Dio: "Tu cerchi il Tao e non lo vedi; è incolore. Tu ascolti e non lo odi; esso è senza voce. Tu vuoi toccarlo e non lo raggiungi; esso è incorporeo." (Da Max Müller, secondo Julien)[67]

Quasi ancora più leggiadro suona la rinunzia in un alunno di Lao-tse, in Chuang-tse, (nella antologia di Martin Buber): "Tao conosce senza agire... Non può essere detto. Ciò che può essere detto, non è Tao. Ciò che dà forma alle forme, è di per sé informe; quindi il Tao è senza nome. Chi risponde ad uno che chiede del Tao, non conosce Tao."

Tao è senza nome, è senza qualità, è senza contenuto concettuale esprimibile. Si potrebbe sostituire "das Tao" mediante una sillaba neutra, cioè col pronome indefinito "das". E poiché io sono senz'altro l'arcieretico, che giudica non possibile conoscere il mondo per mezzo del linguaggio umano, allora non mi si può fraintendere se aggiungo: con qualcosa che assomiglia a questo "das" (per cui anche negli umani può avere inizio una veduta pura e semplice), si potrebbero riprodurre la visione del mondo, oltre che la teologia, degli animali e delle piante.

È questa, insomma, l'ultima parola di tutta l'umana saggezza: che noi, della causa ultima della natura e della nostra vita nell'ambito di questa natura, non conosciamo nulla se non il Tao, che a noi è lecito balbettare soltanto "das" in risposta a tutte le domande relative al Divino; allora ci siamo forse elevati oltre l'immagine sostantivale del mondo, oltre la magra opinione che il concetto di Dio appartenga appunto al mondo fittizio delle apparenze, al mondo dell'arte, al non mondo dei sostantivi.

Si pensi ancora una volta all'esempio del fuoco. Il balbettante "das" può volere designare altrettanto bene (o altrettanto male) il Dio personale, né più né meno che le sue qualità o il suo operare. Precisamente così bene, oppure

67. Pazzesco, ma vero: non soltanto il gesuita Joseph Amyot, ma per di più Abel Rémusat hanno tradotto queste frasi in modo tale che sembrassero contenere un riferimento alle persone della Trinità (in Amyot) o addirittura al nome ebraico di Geova (in Rémusat). A dire il vero, la possibilità di falsificazioni tanto indecorose (si confronti Max Müller "*Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*" //Introduzione alla studio comparato delle religioni//, p. 298 s.), mette soprattutto in guardia dall'affidarsi senza riserve a qualsivoglia traduzione di testi da un'antichità tanto oscura e lontana; ma ammonisce altresì dal sopravvalutare gli studi eruditi sui rapporti tra Lao-tse, Confucio e Budda, a livelli molto più elevati di quanto siano opere poetiche traboccanti di erudizione.

altrettanto male. Ma le cose non stanno così come con l'alto concetto "Dio", e come col basso concetto "das", anche per una delle parole più usate e più abusate della lingua? Possiamo negare che il concetto dell'Io, "irrecuperabile" a partire da Hume e da Mach (in quanto l'io appartiene al mondo sostantivale), tende tuttavia ancora – come Dio, come fuoco, e come "das" – a passare, facilmente e volentieri, sul versante del mondo aggettivale e verbale? Così come "Io" viene solitamente usato, esso sta certamente, in quanto pronome, come esponente di persone altamente sostantivali. In qualità di portatore di sensazioni aggettivali e di attività verbali.

Questo Io è (secondo Hume) un fascio di rappresentazioni (e di volizioni). Ma che cosa succede, quando questo stesso Io dorme un sonno senza sogni? Certo, la persona immersa in un sonno senza sogni non possiede più alcun io, non è più un portatore, né di sensazioni aggettivali, né di agire o volere verbale. L'uomo dormiente senza sogni (nel quale dunque nemmeno la memoria consapevole lavora più) esiste solo ancora nel mondo aggettivale (con le sue qualità, come una mela dormiente) e per il mondo verbale (con le attività vegetative del suo cuore, dei suoi polmoni, eccetera).

Certo, l'immagine di un Io permanente non si può più salvare, come non è più salvabile la rappresentazione d'un Dio esistente. La mistica agnostica, verso la quale io conduco, e che non ha assolutamente nulla a che vedere con qualsivoglia chiesa o magie e incantesimi di qualche genere, la mistica – ovvero la confessione d'una mitologia di ogni scienza – è con tutta certezza senza dio, immune dal Dio. Come il pensare e il volere di questi anni sono diventati senza-io, privi di egocentrismo. Eppure, prima di prender commiato, agli avversari della negazione pura, qualora essi non vogliano far ritorno nel grembo d'una Chiesa, a costoro io devo offrire una possibilità biologica: che possano respirare in questa fredda e sottile aria d'alta montagna, quasi in un'atmosfera rarefatta.

L'io, la volontà, il pensiero, l'anima non esistono, certo che no. Non sono neanche più finzioni necessarie per una psicologia dell'avvenire. Sono tuttavia ciò che una volta ho chiamato normali illusioni: sane menzogne esistenziali, ineluttabili, illusioni che si spegneranno solo con la vita stessa. Credo quasi (e non lo temo) che anche il concetto di Dio, purificato dalla spazzatura dei teologi, sia una normale illusione, una sana menzogna vitale, un'illusione inevitabile, destinata a durare per tutta la vita.

Solamente si guardi, il lettore, al quale in quest'ora io auguro il sonno senza-io e senza sogni – anche se si trova in stato di veglia –, si guardi bene dall'immedesimarsi in questa illusione vitale, immaginando qualcosa di diverso, qualcosa di

"più positivo" di quanto è nel mio animo. L'illusione non è mai realtà. L'uomo che agisce potrà usare un'illusione alla stessa stregua d'una finzione ("come se ci fossero dèi"), l'uomo poeta o artista potrà cercare di dare forma ad una illusione (in quanto suo "ideale"); entrambi, tuttavia, non potranno "credere" davvero nelle proprie illusioni, non potranno dire di sì ad esse. La critica del linguaggio è stata la mia prima parola, ed è pure l'ultima. Guardando a ritroso, giocando con le illusioni, essa è una scepsi distruttiva, che annienta ogni cosa; volgendo lo sguardo all'avvenire, essa è un anelito struggente all'unità: è mistica.

Epimeteo oppure Prometeo, sempre senza Dio, rinunzianti nella pace.

14. Postfazione

Quello di sentirmi senzapatria, uno stato d'animo con cui rivolgo al lettore queste parole di commiato, potrebbe giustificare che echeggino in esse malinconia, financo un umorismo macabro; o che vi si avverta fors'anche una soddisfazione per il fatto che, a dispetto di tutti i malanni del corpo, io abbia avuto la forza di portare a termine la revisione e la limatura di questo quarto volume. Ma io voglio evitare ogni espressione emotiva e, solo in questo momento sereno e severo, vorrei esprimere la speranza che, in questi ultimi capitoli, non si noti eccessivamente quanto vecchio e malato sia diventato chi scrive, lavorando a quest'ultima fatica.

L'intenzione di levigare e di colmare, in questo epilogo, certe lacune e asperità dei primi volumi, l'ho lasciata cadere di nuovo, perché sono molto stanco. Qui vorrei, tuttavia, dare voce ad una gioia: un caso fortuito mi ha arrecato, prima che fosse troppo tardi, il supporto ad una delle mie ipotesi. Nel Primo libro (p. 325 ss.), nel capitolo "Il libro dei tre impostori", avevo espresso, per motivi generali, la congettura che quella stampa del 1598 fosse un'impresa dei sociniani. Orbene, in questi giorni (ottobre 1922), nella rivista "*Zeitschrift für Bücherfreunde*" //Rivista per bibliofili//, Wolfgang Kraemer pubblica un leggibilissimo saggio dal titolo "Un rara edizione del trattato *De tribus Impostoribus*, del 1598". L'autore, il docente ordinario Kraemer di Gauting, presso Monaco, è stato così fortunato da scoprire un esemplare, fin qui sconosciuto, del rarissimo libro. Come me, egli ritiene che la stampa del 1598 sia autentica, e non sia una tarda falsificazione. La cosa più importante del nuovo reperto sembra però che il proprietario precedente abbia scritto sul suo prezioso esemplare il nome "Barnaud" come nome dell'autore, e che questo Barnaud (uno dei molti eretici ai quali venne ascritta la paternità di quel libro) fosse un amico di Fausto Socino. Generosamente, Kraemer considera ciò una conferma della mia ipotesi; ma in ciò, naturalmente, non si può ignorare il fatto che (appunto secondo la mia supposizione, condivisa da Kraemer) il libro del 1598 risale ad elaborazioni molto più antiche, e che pertanto Barnaud non sarebbe stato l'autore del libro, bensì soltanto l'ultimo compilatore. E l'ulteriore osservazione di Kraemer, oltre che la supposizione di Postel secondo cui l'autore sarebbe appartenuto agli

ambienti degli Ugonotti, non può avere che questo senso: Barnaud sarebbe stato formalmente un ugonotto, ma in realtà un libero pensatore (come molti). Inoltre, io non posso reprimere un'altra osservazione, che sembra supportare la mia ipotesi; dopo i Paesi Bassi, e dopo l'ultimo terzo del Cinquecento, i Sociniani erano in gran parte fuggiti dalla Polonia, cercando di scampare alla Controriforma; e proprio dall'Olanda (secondo la ricerca di Kraemer) provengono almeno due dei cinque esemplari, che siano mai stati conosciuti, del libro del 1598.

È una gentile usanza, che s'impone del resto allo scrivente stesso, dopo tanti anni di lavoro ad un'opera di tali dimensioni, quella di ringraziare tutti quanti hanno prestato aiuto con spirito di amicizia o di cortesia. Per di più, sarebbe contrario al mio sentimento ringraziare le persone più vicine che non hanno ancora lasciato vita ed energie; siffatti rapporti di obbligazione non riguardano certamente la pubblica opinione. Fatto sta che il mio libro esigeva che – anche nello sconquasso causato dalla Grande Guerra – io avessi bisogno di scartabellare molti, moltissimi libri: volumi che i loro custodi, negli anni dal 1914 al 1920, affidavano assai malvolentieri alle disavventure della posta.

So bene che è un dovere delle grandi biblioteche quello di mettere i loro tesori a disposizione degli studiosi: ma si tratta anche del modo in cui questo dovere si adempie. Le biblioteche statali e regionali di Berlino, Monaco, Stoccarda, Karlsruhe, l'antica Hofbibliothek di Vienna, le biblioteche universitarie di Vienna e Francoforte sul Meno, di Halle e Gottinga, la Zentralbibliothek di Zurigo, la biblioteca Wessenberg di Costanza, la Fürstlich Fürstenbergische Bibliothek di Donaueschingen, ed infine la biblioteca del Seminario di Meersburg, tutte sono state instancabilmente disponibili nei miei riguardi, sovente molto al di là dei doveri imposti dai regolamenti. A volte, si doveva cercare nei cataloghi lo scritto d'un autore innominato, per reperirne addirittura uno senza titolo. Ebbene, amministratori e conoscitori dei tesori librari accatastati sono fortunatamente uomini; e a quelli, della cui disponibilità io ho tratto speciale vantaggio, vorrei stringere la mano cordialmente e personalmente. Altrettanto valga per altre persone, che non sono funzionari di biblioteca. Senza ordine, faccio solo alcuni nomi: il dottor Hans Lindau a Berlino, il dr. Monty Jacobs e lo studente Heinrich Jacobs a Nikolassee presso Berlino, il dottor Imm a Meersburg, il dottor Maurer a Costanza, il direttore Wulkow ad Amburgo, per finire con la signora Paula Höhn, qui a Meersburg, senza il cui assiduo aiuto quotidiano i miei occhi non avrebbero sostenuto questo grande leggere e scrivere.

Tralascio tuttavia, come ho detto, i nomi di quanti mi hanno aiutato più da vicino, perché mi sento a loro indicibilmente obbligato, e perché voglio

ringraziarli, anche nel commiato, in forma esclusivamente anonima. "*Tantum*". Con questa parola si chiude pure lo spaventoso libro del 1598.

Ottobre 1922

Fritz Mauthner

Indice dei nomi e delle cose notevoli

a cura di Marta Gianni Orioli

Il numero in carattere romano, seguito dai due punti, indica il volume; i numeri arabi le pagine; i numeri di pagina in corsivo si riferiscono a nomi scritti nelle note; quelli in neretto indicano passi particolarmente importanti relativi al lemma in esame.

Per quanto attiene alle cose notevoli, per alcuni termini continuamente ricorrenti sono state indicate soltanto o soprattutto le pagine relative a specifici paragrafi loro dedicati. Inoltre, quando non si tratti di scritti di particolare incidenza nel decorso storico (es.: *Canon episcopi*, *Liber de tribus impostoribus*, *Malleus maleficarum*, ecc.), non vengono elencati i titoli di opere; né quelli geografici né quelli generici di nazionalità. Le encicliche sono indicate con l'incipit seguito dal nome del pontefice emanante e dalla data.

Infine, per non dar luogo a confusioni, equivoci od omonimie, ogni volta che sia parso opportuno e sia stato possibile si è scelto di completare alcuni lemmi con nomi e/o dettagli anche non presenti nell'A. Si è cercato anche d'identificare alcuni personaggi indicati genericamente (es.: il papa, il vescovo, ecc.); in questo caso il lemma è stato espresso in corsivo con tra parentesi il nome esatto; nel caso invece che gli stessi personaggi anonimi siano citati col nome in altri passi, si è rimandato al lemma principale.

Non vengono effettuati i rimandi immediatamente precedenti o seguenti il lemma principale.

I nomi mitologici e quelli relativi a figure non storicamente accertate, vengono indicati in traduzione italiana e sono seguiti dall'indicazione *mit.*; i nomi biblici sono indicati da *bibl.*, quelli neotestamentari da *nt.*, quelli letterari da *lett.*, gli imperatori e le imperatrici da *imp.*; i papi, secondo la convenzione bibliografica in uso, vengono tutti indicati con *p.*, anche quelli anteriori al v secolo per i quali sarebbe storicamente più corretta la definizione di vescovo di Roma. I santi e i beati sono indicati con *s.* e *b.*; Sacro Romano Impero è

reso con *SRI*. I principali ordini religiosi vengono indicati con le seguenti sigle: *O. Carm.* (Ordo Carmelitarum), *O. Cist.* (Ordo Cistercensium), *O.F.M.* (Ordo Fratrum Minorum), *O.M.T.* (Ordo Militiae Christi et Templi Salomonici), *O.P.* (Ordo Fratrum Praedicatorum), *O. Praem.* (Ordo Praemonstratensium), *O.S.A.* (Ordo Sancti Augustini), *O.S.B.* (Ordo Sancti Benedicti), *O. Th.* (Ordo Theutonicorum), *S.J.* (Societas Jesu). Gli pseudonimi o i *noms de plume* vengono indicati con *ps.*; i soprannomi tra doppi apici. I nomi umanistici vengono in genere rinviati a quelli originali a meno che non siano particolarmente noti nella prima accezione (es.: Erasmo da Rotterdam). I nomi greci antichi sono indicati solo nella traduzione italiana, di quelli latini, medievali e stranieri si indicano le diverse accezioni.

Aasvero *v.* Ebreo errante.
Abate (L') Galiani *v.* Galiani, Ferdinando.
Abbadie (*Abadie*), Jacques. **II:** 275.
Abbaglio (*Verblendung*), *lett.* **III:** 387.
Abbé (L') Prévost *v.* Prévost, Antoine-François.
Abbé (L') de Saint-Pierre *v.* Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel.
Abbt, Thomas. **IV:** 20.
Abel, Otto. **I:** *381.*
Abelardo (*Petrus Abaelardus*). **I:** 251, 253, 260, 261, **262-272**, 273, 291, 296, 302, 304, 319.
Abgar, *re di Edessa*, *lett.* **III:** 54.
Abgötter. **II:** 12.
Abraam, *lett.* **I:** 580.
Abramo, *bibl.* **II:** 374, *474*, 578. **III:** 298.
Abū Bakr Ibn Ṭufail (*Abu Bekr Ibn Tophail*). **I:** 279, **280-287**, 326. **II:** *512.* **IV:** 446.
Abū 'Imrān Mūsā b. Maimūn *v.* Maimonide.
Abū Ya 'q ū'b Yū'suf (*Jussuf*). **I:** 280.
Achitofel, *bibl.* **II:**113. **III:** *175.*
Acolzer *ps. v.* de La Croze, Mathurin Veyssière.
Aconcio (*Aconzio;Jacobus Acontius*), Giacomo. **I: 618.**
de Acosta, José, *S.J.* **II:** 237. **III:** 176.
Acosta, Uriel (*Agosta; Gabriel da Costa*). **I:** 545. **II: 346, 347**, 351, 352; *v. anche* Uriel Acost *lett.*
Act of Supremacy *v.* Atto di supremazia.
Adamo, *bibl.* **I:** 181, 199, 268, 309, *399*, 688. **II:** 100, 294, 393, 477, 497, 541, 583. **III:** 12, 239, 492. **IV:** 223, 242, 476.
Adam, *lett.* **I:** 203.
Adams, *lett.* **II:** 489, 490.
Adario, *lett.* **III:** 22.
Addison, Joseph. **II:** 447, 528.
Ade, *mit.* **I:** 38, 42.
Adelung, Johann Christoph. **I:** *74.*
Adiabolismo, adiabolisti, ademonismo, ademonisti. **I:** 183, 189, 192, **220-224**, 444, 447, 465, 474. **II:** 94, 149.
Adickes, Erich. **IV:** 34, 35, **36**, 37.
Adone, *mit.* **III:** 418.
Adone (*Adonais*), *lett.* **IV:** 357.

Adorazione diabolica. I: 400-402.
Adozionisti. I: 232.
Adraste, *lett.* III: 357, 358.
Adriano, *imp.* (*Publius Aelius Traianus Hadrianus*). I: 155.
Adriano VI, *p.* (*Adriaan Florensz, Florisz*). I: 536.
Aeneas *v.* Enea.
Äenesidemus *v.* Schulze, Gottlob Erns.
Africani (*Unitari*). I: *632*.
Agar, *bibl.* II: 273.
Agathodämon, *lett.* IV: 286, 287; *v. anche* Heinrich.
Agobardo di Lione (*Agobardus archiepiscopus Lugdunensis*). I: 233-235, 406.
Agosta *v.* Acosta, Uriel.
Agostiniani, agostinismo. I: 180, 182, 195, 202, 379, 620.
Agostino *s.* (*Augustinus Aurelius episcopus Hipponensis*). I: 18, 21, 32, 178, 180-183, 185, 186, 189, **201-203**, 215, 236, 246-248, 263, 266, 270, 312, 399, 402, 403, 405, 406, 420, 458, 496, *526*, 528, 534, 535, 573, 577, 578, 643. II: 18, 19, 65, 115, 150, 211, 238, **272**, 273, 274, 286, 392, 518. III: 19, 220, 339, 375. IV: *109*, 184.
Agrippa (*Marcus Vipsanius Agrippa*). I: 167.
Agrippa II (*M. Iulius Agrippa; nel nt.: "Erode Agrippa"*), *re di Batanea e Traconide*. III: 169.
Agrippa di Nettesheim, Heinrich Cornelius. I: 67, 399, 428, 430, **437-440**, 441-443, 457, 480, 483, *489*, 506, 608. II: 32, 41, 93, 164, 210, 213, 217, 235, 593. III: 174, 238, 256, 494.
Agrippina maggiore (*Agrippine =Vipsania Agrippina*), *lett.* III: 8.
d'Aguesseau (*Daguesseau*), Henri-François. III: 85.
Ahriman (*Angrā Mainyu*), *mit.* I: 190, 192.
d'Aine, Charlotte-Suzanne, *seconda moglie di Paul Henri Dietrich Thiry, barone d'Holbach*. III: 92.
Ainesidemo di Cnosso (*Enesidemo*). II: 235.
Alano da Lilla, *O. Cist.* (*Alanus ab Insulis;a Ryssel; "Alanus Magnus"; "Doctor Universalis"*).I: 404.
Aletini. III: 398.
Alba, Fernando Alvarez de Toledo, *III duca d'*. I: 443, 455, 488. II: 126, 201, 321.
Albani *v.* Albigesi.
Albemarle, Arnold Joost van Keppel, *conte di*. II: 284.
Alberti, Valentin. II: 139, 142, 143, 145.

Alberto di Brandeburgo *v.* Hohenzollern, Alberto, *duca di.*
Alberto Magno, *O.P.* (*Albertus Magnus Coloniensis; de Bollstädt*). **I:** 293, 294, 406. **II:** 210, 392.
Albigesi (*Albigenses; Albani*). **I:** 213, 214, 216, 217, **274**, **275**, 290, 312, 400. **II:** 18.
Albigesi (*Die Albigenser*), *lett.* **IV:** 380.
Alchimia, alchimisti. **I:** 428, 437, 441, 460, 570. **II:** 28. **III:** **186**, 187, 188, 195, *209*. **IV:** 294, 337, 459.
Alciati (*Alciato*), Andrea. **I:** 423, 655, 658, **659**.
Alcibiade. **I:** 69, 88, 101.
Alcuino di York (*Ealhwine; Alcuinus abbas Turonensis*). **I:** 235.
Alessandrinisti. **I:** 609.
Alessandro III, *p.* (*Rolandus Bandinelli*). **I:** 262.
Alessandro V, *antipapa, O.F.M.* (*Petrus Filargis; Pietro Filargo*). **I:** 383.
Alessandro VI, *p.* (*Rodrigo de Borja y Doms; Borgia*). **I:** 589, 590, 592. **II:** 172, 198.
Alessandro Magno (*III di Macedonia*). **I:** 58, 77, 108, 139, *145*. **II:** 257, 358.
Aletofili. **III:** 226.
Alfieri, Vittorio. **II:** 74.
Al-Hafi, *lett.* **III:** 371.
Allah (*Allāh*). **I:** 654.
Allegoria. **I:** **168**, **169**.
Allmers, Alfred, *lett.* **IV:** 360, 361.
Allmers, Rita, *lett.* **IV:** 361.
Almariciani (*Amauriani; Amauriciani*). **I:** 311, 313, 314, 330.
Almohadi (*Al-Muwaḥḥidūn*), *dinastia.* **I:** 280.
Alogi (*Unitari*). **I:** *632*.
Alumbrados. **II:** 164; **III:** 203, 378, 382.
Amalrico di Bena (*Amalricus de Bene; Amaury de Bène; de Bennes*). **I:** 216, **311**, **312**.
Ambrogio *s.* (*Ambrosius Trevirensis episcopus Mediolanensis*). **I:** 169, 405.
Amelang, Karl Ludwig. **III:** 355.
Amelot de La Houssaye (*Houssaie*), Abraham Nicolas. **II:** 170, *170*. **IV:** 51.
Amiot, Jean-Joseph-Marie, *S.J.* (*Joseph Amyot*). **IV:** *480*.
Amleto, *lett.* **IV:** 353.
Amore, *mit.* **III:** 133.
Amoretti, Giovanni Vittorio. **IV:** 85.
Amyot, Joseph *v.* Amiot, Jean-Joseph-Marie.

Anabattismo, anabattisti. I: 64, 632, 666, 678, 679. II: 230, 306, 327, 332, 333, 338, 353. III: 26, 172, 185, 229. IV: 370.
Anacharsis *v.* Clootz, Jean-Baptiste.
Anassagora *v.* Chaumette, Pierre Gaspard.
Anassagora di Clazomene. I: 85-88, 118, 121. III: 52.
Anassimandro. III: 410.
Andrea *s., nt.* I: 592.
Andreae (*Andreä*), Johann Valentin. III: 385, 386.
Andreas-Salomé, Lou. IV: 397.
Anfitrione, *mit.* I: 104.
Angeli, *bibl.; lett.* I: 25, 40, 49, 53, 197, 222, 268, 337, 391, 418, 427, 469-471, 508, 640. II: 113, 151, 218, 578. III: 462. IV: 64. 65, 142, 143, 142-145, 151, 292.
Angelo custode. I: 205, *584*. IV: 143.
Angelus Silesius *v.* Scheffler, Johann.
Angiò, *conte di v.* Borbone-Orléans, Filippo I, *duca di Angiò*.
Angiò, *duca di v.* Valois-Angoulême, Hercule François.
Anglicani. I: 620. II: 17, 406, 425, 451, 456, 461, 462, 469, 504, 524, 526, 548, 560, 563, 566. III-IV: *passim*.
Anima. I: 40-47, 597, 598, 605-610. II: 239, 240. III: 100, 101, 122, 123. IV: 23, 24, 28, 37, 159, 183, 245, 294, 297, 329-331, 338, 344, 365, 381, 383, 470, 471; *v. anche* Immortalità.
Animali. III: 290, 291.
Animismo. I: 37, 48-50. II-IV: *passim*.
Anjou *v.* Angiò.
Anna *s.* I: 415, 527.
Anna Stuart (*Ann*), *regina d'Inghilterra; figlia di Giacomo II.* II: 410, 424, 425, 427, 468, 493, 494, 510, 556.
Anna Bolena (*Ann Boleyn*), *regina d'Inghilterra, seconda moglie di Enrico VIII.* II: 80-82, 83-85.
Annet, Peter. II: 518, *518*.
Annibale Barca, *lett.* IV: 280.
Anselmo di Canterbury *s.* (*d'Aosta; Anselmus archiepiscopus Cantuariensis*). I: 246-248, 249-251.
Anticlericali, anticlericalismo. I: 521, 522; II-IV: *passim*.
Antimachiavellismo. II: 71-73.
Antistene di Atene. I: 108, 109, 113.

Antitrinitari, antitrinitarismo. I: 625, 627, 632, 633, 635, 639, 643, 647, 653, 654, 656, 658, 659, 667, 670, 671, 673-675, 677, 679-681, 685. II: *passim.*
Antoine, Charles. IV: 400.
Antonino Pio, *imp.* (*Aelius Hadrianus Antoninus*). I: 155.
Antonio (*Marcus Antonius*). I: 167.
Antonio abate *s.* I: 691.
Antonius Goveanus *v.* de Gouveia, António.
Antropomorfico, antropomorfismo, Antropomorfisti. I: 398. II: 20, 84, 101, 364, 394, 571. III: 216, 273, 290. IV: 14, 67, 166, 235, 290, 310, 318, 347.
Anzengruber, Ludwig. I: 33. II: 360. IV: 140, 403.
Apelt, Ernst Friedrich. IV: *188, 189.*
Api (*Apis*), *mit.* I: 58. III: 34
Apollo, *mit.* I: 99, 165, 561. II: 71. III: 460.
Apollonio di Tiana. I: 147. II: 388. III: 84.
Apostoli. I: 196, 330, 332, 439, 467. II: 19, 152, 181, 377, 387, 495, 500, 509, 525, 527. III: 181, 206, 299, 338. IV: 5, 350, 391.
Apuleio (*Apuleius Madaurensis*). I: 561.
Arabi. I: 253-255; *v. anche* Islam.
Aragona, Caterina di, *v.* Caterina, *regina d'Inghilterra.*
de Arbues, Pedro, *O.P.* I: 217, 218.
d'Arc, Jeanne *s.* (*Giovanna d'Arco*; "*La Pucelle d'Orléans*"). I: 408, 409, 412, 424, 492. III: 59. IV: 133, 145.
Archimede. III: 70, 215.
Arcivescovo di Brema (Gebhard von Oldenburg-Wildeshausen). I: 205.
Arcivescovo di Colonia (Hermann W. von Wied). I: 441.
Arcivescovo di Goa, *lett.* III: 340.
Arcivescovo di Magonza (Wilhelm von Hohnstein, *arcivescovo, principe elettore).* I: 535.
Arcivescovo di Magonza (Dieter von Isenburg-Büdingen). I: 595.
Arcivescovo di Parigi (Christophe de Beaumont du Repaire). III: 117.
Arcivescovo di Parigi (Antoine-Éléonore-Léon Le Clerc de Juigné). III: 430.
Aretino, Pietro. I: 328, 332, 584, 585, 622. II: 114, 163. III: 131, 339.
Argens, Jean Baptiste de Boyer de Virac, *marchese di.* III: 78, 345, 346-349. IV: 22.
Argenson, Marc-Pierre de Voyer de Paulmy, *conte di, segretario di Stato per la guerra.* III: 87.
Argenson, René-Louis de Voyer de Paulmy, *marchese di.* III: 87.

Arianesimo, ariani. I: 189, 232, 531, 544, 546-548, 631, 632, **633-635**, **637**, **638**, 639, 642, 655-657, *657*, 658-662, 666, *674*, 676, 681, 682. II: 66, 324, 333. III: 145, 248. IV: 338.
Ariasmo *v.* Erasmo da Rotterdam.
Ario. I: 57, 180, 181, 546, *632*, 634, 647. II: *122*.
Ariosto, Ludovico. I: 589, 597. III: 397, 482.
Aristarco di Samo. I: 66.
Aristippo, il Giovane. I: 114, **116**.
Aristippo di Cirene, il Vecchio. I: 115.
Aristofane. I: 67, 70, 71, 86, 88-90, 92, 93, 98, 99, 102-105, 112, 113, 580. II: 59, 60.
Aristotele. I: 8, 10, 17, 32, 45, 62, 66, 69, 71, 84-86, 94, 101, 103, 108, 117, 118, 120, 121, 254-256, 261, 269, 272, 276, 279, 282-284, 289, 292, 293, 295, 297, 301, 302, 307, 315, 439, 452, 566, 578, 603, 604, 607-610, 612, 613, 641. II: 45, 102, 104, 105, 110, 115, 119, 142, 143, 148, 166, 167, 206, 210, 212, 222, 225, 238-241, 245, 250, 299, 332, 392, 393, 411, 439, 465, *472*, 483, 484, 538, 569. III: 52, 174, 183, 185, 186, 214, 215, 258, 308, 310, 347, 410. IV: 154, 166, 202, 456.
Aristotelici, aristotelismo. I: 280, 283, **289**, 290, 295, 601, 604, 607, 609, 611, 661, 663. II: 32, 166, 326. III: **308**.
Arlecchino, *lett.* II: 526.
von Arnim, Bettina *v.* Brentano, Bettina.
von Arnim, Oscar, *marito di Malle von Bismarck-Schönhausen*. IV: 328.
Arminianesimo, arminiani (*Rimostranti*; *Remonstranti*). I: 479, 685. II: 121, 123-126, 131, 132, 231, 275, 306-308, 319, **321**, **322**, 324, *324*, 327, 332, 333, 341, 342, 347, 353, 404, 409, 453, 479, 551, 644. III: 324.
Arminio (*Hermann*), *lett.* II: 489.
Arminio (*Jacobus Arminius; Jakob Harmensz; Hermansz; Hermanssen*). II: *122*, 124, 130, 307, 309, 319, 321, 322.
Arnaldo da Brescia (*Arnaldus Brixiensis*). I: 270.
Arnauld, Antoine. II: 269.
Arnold, Gottfried. I: 178, 183, 243, 244, 252, 303, 314, *328*, *329*, *632*, 641, *644*. II: 24, 132, 146, 147, 153, 325, 333, 395. III: 173, **177-182**, 184, 185, 204, 229, 336, *445*.
Aronne, *bibl.* I: 573. II: 480. III: 453.
Arpajon, Louis, *duca di*. III: 9.
Arpe, Petrus Fridericus. II: 217, 218.
Artaud, Jean-Alexis-François (*"Artaud de Montor"*). II: 74.

Articoli di Praga, *a. 1420*. I: 372, 386.
Asàl, *mit.* I: 285-287.
Asasél *v.* Azazel.
Asburgo (*Habsburg*), *dinastia*. I: 380, 676, 685. II: 16, 104, 128, 194, 257, 489.
Asburgo, Margherita di (*Margarete*), *governatrice dei Paesi Bassi; figlia di Carlo V imp.; moglie di Ottavio Farnese; duchessa di Parma e Piacenza*. II: 320.
Asburgo, Sigismondo di (*Siegmund; "Il danaroso"*), *arciduca d'Austria, duca del Tirolo*. I: 425, 506, 507, 594, 595.
Asburgo-Lorena, Maria Antonie Josepha Johanna di *v.* Maria Antonietta, *regina di Francia*.
Ascendit de mari, *Gregorio IX, 1 luglio 1239*. I: 317.
Ashaver, Ahasveros *v.* Ebreo errante.
Asley *v.* Staftesbury, Anthony Ashley Cooper.
Aspasia. I: 87.
Assalonne, *bibl.* II: 113.
Assemblea di Blois, *a. 1576*. II: 94.
Assia, Enrico I, *langravio* d' (*Henricus; Heinrich "Das Kind", "Il Fanciullo"*). I: 318.
Assia, Filippo, *langravio* d' (*Philipp "der Grossmütige", "il Magnanimo"*). I: 424.
Assia-Kassel, Guglielmo IV, *langravio* d' (*Wilhelm "der Weise", "il Saggio"*). I: 424.
Astrolatria. I: 48, 50, 51.
Astrologia, astrologhi, astrologici. I: 51, 65, 67, 103, 166, **258**, **259**, 303, 316, 321, 411, 437, 570, **596**, **597**, 598, 610. II: 34-37, 41, 94, 110, 206, 213, 217, 392. III: 183, 186, 195, 459. IV: 294, 337, 450.
Astronomia, astronomi, astronomico. I: **65-67**, 91, 240, 295, 468, 598. II: 4, 5, 35, 37, **43**, 46, 49, 53, 54, 409, 439, 484. III: 3, 13, 14, 101, 417, *456*, 457.
Atanasiani. I: 674.
Atanasio di Alessandria *s.* I: *68*, 497, *632*, 634, 635, 646. III: 321.
Atena, *mit.* I: 112, 113.
Atlantide, *mit.* II: 524.
Atomismo, atomisti, atomistica. I: 87, 118-125, 134, 344. II: 245, 434. III: 38, 410.
Atomi. I: **118-121**. III: 38, 335.
Attendenti. II: *550*; *v. anche* Cercatori.
Attila. I: 210.
Atto di supremazia (*Act of Supremacy*), *a.1534*. II: 85.

d'Aubray, Marie-Madeleine-Marguerite, *moglie del marchese di Brinvilliers.* **II:** 265.
Augustinus Aurelius *v.* Agostino.
Auerbach, Berthold. **II:** 365. **IV:** 260, 275, 303, 404.
Auersperg, Anton Alexander Graf, *conte di* (*ps.: Anastasius Grün*). **III:** 456. **IV:** 283.
Aufklärung. **III:** 302, 303. **IV:** 41, **97-101.**
Augia, *mit.* **IV:** 234.
Augusti, Johann Christian Wilhelm. **IV:** 64.
Augusto, *imp.* (*G. Iulius Caesar Octavianus Augustus*). **I:** 139, 144, 145, 149, 152, 167, 168, 487, 574, 636.
d'Ávalos, Francesco Ferdinando, *marchese di Pescara e del Vasto* (*"Il Pescara"*). **I:** 518.
Averbury, John Lubbock, *barone di.* **I:** 51.
Averroè (*Ibn Rušd, abū'l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd*). **I:** 254, **255, 256, 279-287,** 289, 295, 306, 319, 328, 400, 578. **II:** 116, 206, 326, 581.
Averroismo, Averroisti, Averroistico. **I:** 46, 49, 305-307, 309, 315, 318, 330, 350, 609. **II:** 37, 70, 96, 163.
Avicenna (*Ibn Sīnā, abū 'Alī al-usayn ibn 'Abd Allāh*). **I:** 255. **II:** 30.
Aycardus Theutonicus *v.* Eckhart, Johannes.
Aymerich *v.* Eymerich, Nicolau.
Ayrer, Jakob. **I:** 200.
Azazel (*Asasél*), *bibl.* **I:** 196.

von Baader, Franz Xaver Benedict. **I:** 76.
Balaam, *bibl.* **III:** 418.
Babeuf, François-Noël (*"Gracchus"*). **IV:** 117.
Baccanti, *mit.* **II:** 29.
Bacco, *mit.* **II:** 440. **III:** 55, 418. *v. anche* Dioniso.
Bach, Johann Sebastian. **II:** 376.
Bacone, Francesco *v.* Bacon, Francis.
Bacone, Ruggero *v.* Rogerus Bacon.
Bacon, Francis, *barone di Verulamio, visconte di Saint Albany.* **I:** 9, 294, 300, 423, 480. **II:**103, 121, 157, 170, 205, 237, 245, 335, 373, 394, 408, 463, 466, 514, 532, 535, 538, 539. **III:** 239, 310. **IV:** 124, 157, 207, 208, 370, 379, 457.
Baden-Durlach, Carlo II (*Karl*), *margravio di.* **I:** 669.

Baechtold, Jakob. IV: *297*.
Bähr. II: 247.
Bagaudi. II: 89.
Bahnsen, Julius August. IV: 321-325, 341.
Bahrdt, Karl Friedrich. III: 350, 398-405. IV: 222.
Bailly, Jean-Sylvain. III: 471.
Baioni, Giuliano. IV: 92.
Bakunin, Michail Aleksandrovič. IV: 361, 371.
Balfour, Arthur James, *conte di*. IV: 153.
Balling, Pieter. II: 337, 338.
Balsamo, Giuseppe *v.* Cagliostro, Alessandro.
Balzac, Honoré. IV: *361*.
Barbara di Cilli (*Celje; Celjska; Borbála Cillei; Barbora Cellská*), *imp. SRI*; *regina d'Ungheria e di Boemia; seconda moglie di Sigismondo di Lussemburgo imp.* I: 373-375.
de Barbeyrac, Jean. II: *392*.
Barclay, William. II: 226.
Bardili, Christoph Gottfried. IV: *63*.
Barnaba, *vangelo di*. II: 434, 435.
Barnaud, Nicolas. I: 328. IV: 483, 484.
Barruel, Augustin, *S.J.* IV: 3, 6.
Barthélemy, Jean-Jacques. III: 440.
Bartolo, *lett.* II: *315*.
Bartolo di Sassoferrato (*Bartolus de Saxoferrato*). I: 201.
Baruch de Spinoza *v.* Spinoza, Benedetto.
Basedow, Johann Bernhard. II: 69. III: 293, 294, 356, 359, 389-396, *396*, 397-399, 401, 402-404.
Basnage, Jacques. II: 250, 251, 276, 334.
de Bassompierre (*Betstein*), François. II: 212.
Bastiglia, *presa della, 14 luglio 1789*. III: 160, 422, 423, 474.
Bath, William Pultney, *conte di*. II: 529, *529*.
Battaglia della Montagna Bianca, *8 novembre 1620*. I: 386.
Battaglia di Nördlingen, *6 settembre 1634*. III: 16.
Battaglia di Pavia, *24 febbraio 1525*. I: 437, 518.
Battaglia di Salamina, *a. 480 a.e.v.* I: 58.
Battaglia di Sedan, *31 agosto-1 settembre 1870*. IV: 326, 330.
Battaglia di Waterloo, *18 giugno 1815*. III: 100. IV: 136.
Battaglia di Zorndorf, *25 agosto 1758*. I: 691.

Battisti. I: 625, 627, 631. III: 375.
Batz, Jean-Pierre, *barone di*. III: *468*.
Baudnik, Zdenko. III: 386.
Bauer, Adolph Felix. III: 17.
Bauer, Bruno, *fratello di Edgar*. IV: 122, 178, 181, 213, 214, 216, **221-230**, 285.
Bauer, Edgar, *fratello di Bruno*. IV: 178, 181, 213, 214, 222, 225, 227, 285.
Bauernjörg *v.* Walburg, Georg III.
Bauhofern, Johann Jacob. III: 166.
Baumgarten, Alexander Gottlieb. IV: 23, 299.
Baur, Ferdinand Christian. IV: 334.
Bauval, Robert. II: 268.
Baxter, Richard. II: 551.
Bayer, August. I: 661.
Bayern *v.* Baviera.
Bayle, Pierre (*ps.: Bèle*). I: 6, 16, 31, 60, 61, 75, 87-89, 109, 110, 113, 183, 190, 200, 297, 309, 332, 334, 337, 375, 496, 540, 545, 578, 608-610, *656*, 660, 661, 665. II: 17, 18, 37, 69, 140, 150, 159, 169, 173, 182, 184, 192, 203, 217, 219, 233, 237, 242, 246, **247-304**, 312, 313, 320, 324, 347, 348, 364, 374-376, **388**, 404, 411, 412, 423, 430, 442, 447, 464, 479, 482-484, 491, 496, 498, 500, 504, 532, 551. III: 9, 15-17, 19, 23, 31, 42, 50-52, 62, 76, 80, 82, 121, 124, 154, 175, 177, 192, 213, 214, 216, 224, 232, 259, 298, 303, 312, 313, 325, 331, 334, 341-343, 359, 410-412, 414, 423, 426, 472. IV: 57, 143, 163, 207, 210, 332, 430.
Bazard, Saint-Amand. IV: 119.
de Beaumarchais, Pierre-Augustin, Caron. II: 315. III: 112. IV: 6.
de Beausobre, Isaac. II: **428**, **429**.
Bebel, Heinrich. I: *688*.
Beccaria, Cesare. I: *417*. IV: 145.
Becher, Johann Joachim. III: **240**, **241**, 251.
Beck, Karl. IV: 283.
Becker, Johann *v.* Pistorius, Iohannes.
Beckmann, Nikolaus (*ps.: Veridicus Constans*). II: 138, 139.
Beda, Noël. I: 530, 531, 547.
van Beethoven, Ludwig. IV: 196, 348, 367.
Begardi. I: 314, 361.
Behrisch, Ernst Wolfgang. III: 395.
Bekker, Balthasar. I: 53, 193, 220, 420, **465-476**. II: 148-150, 539. III: *174*.
Bèle *ps. v.* Bayle, Pierre.

Belfagor (*Roderigo di Castiglia*), *lett.* II: 60-61.
Belinskij, Vissarion Grigorevič. IV: 361.
Bellarmino, Roberto *s.*, *cardinale*. I: 524. II. 580.
Bembo, Pietro, *cardinale*. I: 607.
Bender, Wilhelm. III: 189, *189*, 193. IV: *316*.
Benedetti, Giovan Battista. II: 53.
Benedettini (*Ordo Sancti Benedicti*). III: 339.
Benedetto XII, *p.* (*Jacques Fournier*). I: 573.
Beni ecclesiastici, *confisca dei*. III: 428-430.
Benincasa, Caterina *v.* Caterina da Siena.
Bentham, Jeremy. IV: 153, 154, 161.
Bentley, Richard (*ps.*: *Phileutherus Lipsiensis*). II: *380*, 449, 453, 454, 456, 467, 472.
Benvenuto da Imola (*Benevenutus de Rambaldis de Imola*). I: 580.
Benzky, Georg. II: 395, 397.
de Béranger, Pierre-Jean. IV: 134.
Berengario di Tours (*Berengarius Turonensis archiepiscopus Andegavensis*). I: 242, 243-246, 248, 249.
de Bergerac, Cirano *v.* de Cyrano.
Bergier, Nicolas-Sylvestre, *abate*. III: 411.
Bergmann, Ernst. III: 120, 126, 127, 129, *131*.
Bergson, Henri-Louis. I: 20. II: 483. IV: 133, 137, 142, 148, 149.
Berkeley, George. I: 481. II: 55, 117, 234, 430, 431, 511, 514. III: 312. IV: 477.
Berleburg *v.* Sayn-Wittenstein-Berleburg.
Bernard, Claude. IV: 137.
Bernardo di Chiaravalle *s.*, *O. Cist.* (*Bernardus abbas Claraevallensis; Clairvaux*). I: 262, 263, 535. II: 8.
Bernardo Silvestre (*Bernardus Sylvestris*). I: 271.
Bernardo di Weimar *v.* Sassonia-Weimar, Bernhard.
Berndl, Ludwig. IV: 363.
Bernier, François. I: 344. II: 246.
Bernouilli, Carl Albrecht. IV: 332.
Bernthsen, Sophie. IV: *354*, 357.
de Berquin, Louis. I: 529-531.
Bessarione, Giovanni (*Basilio*), *cardinale*. I: 603, 604.
Bestemmia *v.* Blasfemia.
Betstein *v.* de Bassompierre, François.
Beukelszoon *v.* Bokelszoon, Jan.

Beverland, Adrian (*Adriaan*). **III:** 251, *251*.
Beyer, Victor. **I:** 545.
Beyerhaus, Gisbert. **IV:** 38.
di Beza, Teodoro (*Théodore de Bèze*). **I:** 661. **II:** 311.
Biandrata (*Blandrata*), Giovanni Giorgio. **I:** 635, 639, **655**, **656**, 657, 658, 666.
Bibbia. **I:** **641-645**, **649**, **650** *e passim*. **II:** 416, 417 *e passim*. **III:** 297-300, 307, 308 *e passim*. **IV:** *passim*.
Bibbia di Berleburg, *a. 1726*. **III:** 230.
Bibbia di Brest, *a.1563*. **I:** 679.
Bibbia di Lutero, *a.1522-1534*. **I:** 7, 525.
Bibbia dei Settanta. **I:** *38*.
Bibbia di Wertheim, *a.1735*. **II:** 311. **III:** *222*, 234, 259, **261-263**, 264, 269, 270-274, 275-279, 281, **284-286**.
Biedermann, Alois Emanuel. **IV:** 409.
Bielcken, Johann. **III:** 166.
Bilfinger, Georg Bernhard. **III:** 141, 220.
Binsfeld, Peter, *O.P.* **I:** *460*.
Binz, Karl (*Carl*). **I:** 439, 441, 454, 459.
Bischop, Simon (*Biscop; Episcopius; Simone Episcopio*). **II:** 324, *324*.
Bismarck-Schönhausen, Otto, *principe di, Cancelliere del regno di Prussia*. **I:** 245, 555, 632. **II:** 63, *449*, 477. **III:** *350*, *449*. **IV:** 193, 194, *206*, 260, 286, 288, 305, 307, 310, 314, 315, 321, 325, **326-334**, 335, 337, 338, 341, 342, 344, 348, 371, 399, 400, 416, 436.
von Bismarck-Schönhausen, Johanna *v.* von Puttkamer, Johanna.
von Bismarck-Schönhausen, Karl Wilhelm Ferdinand, *padre di Otto e Malle*. **IV:** 326.
von Bismarck-Schönhausen, Malle (*Malwine*), *sorella di Otto Bismarck, moglie di Oscar von Armin*. **IV:** 328.
von Bismarck-Schönhausen, Wilhelmine *v.* Mencken, Wilhelmine Luise.
Blandrata *v.* Biandrata, Giovanni Giorgio.
Blanka, *lett*. **IV:** 234.
Blasfemi, blasfemia, blasfemico. **I:** 23, 58, 82, 88, 110, 164, *210*, 266, 289, 350, 377, 398, 472, 486, 541, 562, 580. **II:** 215, 270, 330, 335, *336*, 338, 512, 527, 558, 572, 579. **III:** *8*, 9, 48, 49, 58, 66, 162, 166, 248, 327, 362, 371, 400, 419, 460-462. **IV:** *173*, 272, 273, 281, 285, 293, 302, 324, *328*, 336, 366, 369, 376, 392, 443.
Blaustrumpf. **II:** *529*.
Blount, Charles. **II:** 378, 388, 389, **404**, **402**, 406, **407**, **408**, 552.

Bluestockings. **II:** *529.*
Blum, Hans. **IV:** 326.
Blumauer, Aloys. **I:** 589. **III:** *365.*
Blumenthal, Oskar (*Oscar*). **IV:** 376.
Blumhardt, Christoph Friedrich. **IV:** *410.*
Boccaccio, Giovanni (*Iohannes Boccaccius de Certaldo*). **I:** 325, 328, 565, 570-572, **579-583**, 586, 588, 601, 616. **II:** 174. **IV:** 21.
Bode, Johann Elert. **III:** 379.
Bodenstein von Karlstadt, Andreas (*Carlostadio; Carlostadius; Carlstadt*). **III:** *201.* **IV:** 223.
Bodin, Jean (*Bodinus*). **I:** 423, 424, 455, **456-459**, 483. **II:** 91, **92-102**, 134, 175, **225, 226**, 263, 378, 382, 396. **III:** 121, 248, 309. **IV:** 141.
Boechk, August. **I:** 66.
Böck . **IV:** 226.
Böhm, Hans (*Hänselin, Ninetto*; *"Der Pfeifenbläser, Il Pifferaio"*). **I:** **393**, 394.
Böhm, Willy. **I:** 389.
Böhme, Jakob. **II:** 507. **III:** 173.
Boerhaave, Herman (*Hermannus*). **III:**120, 123, 126.
Börne, Ludwig. **IV:** 19, 81, 105, 260, 265, 270, 271, *297.*
Boetius. **II:** 330, 331.
Bötticher *v.* de Lagarde, Paul-Anton.
Bogomili. **I:** **213**, 214.
Boia in abito talare (Arnaud Amaury, *O. Cist.*; *Almaric, Arnaldo, Amalrico, Arnaldo di Citeaux, Legato pontificio, arcivescovo di Narbona).* **I:** 275.
Boineburg, Johann Christian, *barone di.* **III:** *175, 209.*
Bokelszoon, Jan *(Beukelszoon, Buytenwech; Jan van Leiden*). **II:** 332.
Boleyn, Ann *v.* Anna Bolena, *regina d'Inghilterra.*
Bolingbroke, Henry Saint-John, *visconte di.* **I:** 302, 542. **II:** 375, 380, 469, 472, 481, **519-529**, *529.* **III:** 40, 60, 76, 112, 113.
Bolla d'oro (*Bulla Aurea, Goldene Bulle*), *Carlo IV di Lussemburgo, imp., a. 1356.* **I:** 380.
Bolscevismo, bolscevichi. **IV:** 362, 370, 371.
Bombast von Honenheim, Philipp Theophrast *v.* Paracelso.
Bombast von Honenheim, Wilhelm, *padre di Paracelso.* **II:** *23*, 31.
Bona Sforza, *regina di Polonia, figlia di Gian Galeazzo, moglie di Sigismondo I.* **I:** 667.
Bonaparte *v.* Napoleone I; Napoleone III.
Bonarelli, Guidubaldo. **II:** 460, *460.*

Bondel, David. **II:** *127.*
Bonfini, Antonio. **I:** 374.
Bonifacio VIII, *p.* (*Benedictus Caetani*). **I:** 347, 348, 349-354, 371, 565, 590.
Bonnet, Charles. **I:** 43.
Booth, William. **IV:** 174, 175.
Borbone, Carlo (*Charles*), *duca di, conestabile di Francia.* **I:** 437. **II:** 196.
Borbone-Condé, Luigi I di (*Louis*), *principe di Condé* **II:** 199, 201.
Borbone-Condé, Luigi II di (*Louis*), *principe di Condé* (*"le Grand Condé"*). **III:** 11.
Borbone-Orléans, Filippo I di (*Philippe, duca di Angiò e Orléans, fratello di Luigi XIV).* **II:** 234.
Borbone-Orléans, Filippo II di (*Philippe, duca di Orléans, reggente di Francia, figlio di Philippe I*). **III:** 31.
Borbone-Orléans, Louis-Philippe-Joseph di, *duca di Orléans e di Chartres* (*"Philippe Égalité"*). **III:** 381, *382.* **IV:** 6.
Borgia (*Borja*), Cesare, *duca di Valentinois ("Il Valentino").* **IV:** 384.
Borgia (*Borja*), Lucrezia, *duchessa di Ferrara, Modena e Reggio, moglie di Alfonso I d'Este.* **II:**198.
Borri (*Borro*), Francesco Giuseppe. **II:** 337.
Borromeo, Carlo *s., cardinale, arcivescovo di Milano.* **II:** 68.
Bossius, Isaac. **III:** *251.*
Bossuet, Jacques-Bénigne, *vescovo di Condom.* **III:** 210, 472.
de Bouelles *v.* Bouillé, Charles.
de Bougainville, Jean-Pierre. **III:** 32.
Bougres *v.* Bulgari.
Bouillé, Charles (*de Bouelles*; *Carolus Bovillus*). **I:** 506.
Boulainvilliers, Anne-Gabriel-Henri-Bernard, *marchese di (lett.: le Compte de).* **III:** 47, *47*, 48, *60.*
Boulainvilliers, Marie-Anne *v.* des Marais, Marie-Anne Hurault.
Boulanger, Charles-Louis. **III:** 69.
Bourbon *v.* Borbone.
Bourguignon, Louis-Dominique (*ps.*: *Cartouche*). **II:** 71.
Bourignon de la Porte, Antoinette. **II:** 147, 172.
Bouverie, Edward (*"Pusey"*). **I:** 33. **IV:** 169, 171.
Bovillus, Carolus *v.* Bouillé, Charles.
Boursier *v.* Voltaire.
Boutroux, Étienne-Émile-Marie. **I:** 20.
Bouvard, *lett.* **IV:** 363.

Boyle, Robert. **II**: 246, 389, 479, 551.
von Boyneburg, Johan Christian. **I**: 682.
Bracciolini, Poggio. **I**: 328, 523, 524, 586.
Bradwardine, Thomas. **I**: 504, *504*.
Brahe, Tyge (*Tycho*). **II**: 244.
Brahm, Otto. **IV**: *88*, 400, 401.
Braid, James. **III**: 494.
Bramanesimo. **IV**: 370.
Brand, *lett.* **IV**: 360.
Brandeburgo-Ansbach, Karoline Wilhelmine di *v.* Carolina Guglielmina, *regina di Gran Bretagna e Irlanda*.
Brandeburgo-Schwedt, Federico Guglielmo (*Friedrich Wilhelm*), *margravio di; marito di Sophie, figlia di Federico Guglielmo I.* **III**: 235, 269.
Brandenburg *v.* Brandeburgo.
Brandes, Georg Morris Cohen. **IV**: 260, 356, 358, *373*, 399.
Bràsida. **II**: 580.
Braunschweig *v.* Brunswich.
Breitkopf, B. Christoph. **II**: 294.
Brentano, Bettina (*Elisabeth Catharina; "La Sibilla del Romanticismo"*), *sorella di Clemens Maria; moglie di Ludwig Achim von Armin*. **IV**: 231, 263.
Brentano, Clemens Maria. **I**: *462*. **IV**: 104.
Bright, Richard, *morbo di*. **II**: 69.
Brigida di Svezia *s.* **II**: 108.
Brillat-Savarin, Anthelme. **IV**: 212.
Brinvillier, *marchesa di*, *v.* d'Aubray, Marie-Madeleine-Marguerite.
Broad Church Party. **IV**: 170.
Brockes, Barthold Heinrich. **II**: 398, 506. **III**: 228, **282-284**, 287, 288, 291, 334.
Brod, Max. **IV**: *446*.
Brooke, Robert Greville, *barone di*. **II**: 549.
de Brosses, Charles. **I**: 51. **III**: 86.
Browne, Simon. **II**: 496.
Browne, Thomas, *sir*. **I**: 495, 626. **II**: 70, 111, 157, **389-400**.
Brucker, Johann Jakob. **I**: 108, 111, *124*, 610, 660, 661, 665. **II**: 24, 107, 139, 140, 155, 165, 206, 217, 293. **III**: 22, 218-220, *236*, 409, 410, 412.
Brummern, D. Hinrich. **III**: 166.
Brunner, Konstantin. **II**: 331.
Bruniani. **II**: 484, 485.

Bruno, Giordano, *O.P.* (*Filippo; Timoteo*) **I:** 46, 328, 506, 546, 612, 618. **II:** 4, 23, 33, 39, **44-51**, 53, 57, 111, 118, 163, 409, 434, 446, **483**, **486**. **III:** 13, 14, 342, 343. **IV:** 347.
Brunswinch-Wolfenbüttel, August, *duca di.* **III:** 173.
Brunswich-Wölfenbüttel, Karl Wilhelm Ferdinand, *duca di, Feldmaresciallo.* **III:** 281, 295, 370, 380, *475*.
Brusio *v.* Pietro di Bruys.
Bruto (*Decimus Iunius Brutus Albinus*). **I:** 574.
Bruto (*Marcus Iunius Brutus*). **I:** 148, 160, 574.
Buber, Max. **IV:** 446, 480.
Buccella, Niccolò (*Nicola de Buccellis*). **I:** 665-667.
Bucer; Buceri; Bucero; Bucerus *v.* Butzer, Martin.
Buchanan, George. **II:** 96, **229**.
Bucher, F. R. **I:** *514*.
Büchner, Ludwig. **I:** 120. **II:** 434. **III:** 63. **IV:** 97, 209, 240, 241, **243-246**.
Buckingam, George Villiers, *duca di.* **I:** 433.
Buckle, Henry Thomas. **II:** 391; **IV:** 129, 164.
Budaeus *v.* Budé, Guillaume.
Budda, buddismo, buddisti *v.* Buddha, Buddhismo, buddhisti.
Budde, Johann Franz (*Buddaeus; Buddeus*). **III:** 258, 260, 281.
Budde, Karl. **I:** 16.
Buddeus *v.* Budé, Guillaume.
Buddeus, Franz *v.* Budde, Johann Franz.
Buddha (*"L'Illuminato"; Siddhārta Gautama, Gotama; Fo; Saca, Sakia, Sakya, Xaca, Cakya; Samano; Sommona-Kodom, Somona-Codom*). **I:** 184, 301. **II:** 242, *243*, 414, 462. **III:** 119, 217-219, 337. **IV:** *189*, 434, **446-448**, 457, *480*.
Buddhismo, buddhisti, buddhistico. **I:** 44, 56, 57, 77, 285. **II:** 301, 467. **III:** 6, 63, 371. **IV:** 184, 185, 254, 320, 350, 370, 382, 387, 418, 440, 444, **448**, **449**, 457.
Budé, Guillaume (*Budaeus; Buddeus; Budeo*). **I:** 528, 530. **II:** 248, 299, 325, 454, *473*.
Budny, Simon (*Budnaeus; Szymon Budney*). **I:** **679**.
Buff, Charlotte Sophie Henriette (*"Lotte"*), *moglie di Johann Christian Kestner.* **IV:** 86, 90.
Buffon, Georges-Louis Leclerc, *conte di.* **III:** 87, 140.
Bulgari (*Bougres*). **I:** 3, 213.
Bullinger, Johann Heinrich. **I:** 638, *656*.
Bulwer-Lytton, Edward George, *conte di.* **IV:** 359.

Bundschuh *v.* Lega della scarpa.
Buonaparte *v.* Napoleone I.
von Bunsen, Robert Wilhelm. **IV**: 166.
Bunsen, Christian Karl Josias, *barone di*. **IV**: 170.
Buonamonte, Francesco *v.* Negri, Francesco.
Burckhardt, Georg *v.* Spalatino, Giorgio.
Burckhardt, Jakob. **I**: 69, 72, 76, 140, 583, 597, 609. **IV**: 337, 373-375, 380.
Burdach, Konrad. **I**: 239, 566, 567, 576, 583.
Burgravio di Norimberga (Federico VI di Hoenzollern, *Fridericus, Friedrich, principe elettore, conte di Zollern, burgravio di Norimberga, margravio di Kulmbach-Bayreuth e di Brandeburgo)*. **I**: 372.
Burke, Edmund. **II**: 529. **III**: 474, *475*.
Burnet, Gilbert, *vescovo di Salisbury*. **II**: 411, 552.
Burton, John. **II**: 549.
Bury, Arthur. **II**: 373-376, 381, 411.
Busch, Wilhelm. **I**: 108. **IV**: 15.
Butzer, Martin (*Eutzer; Bucer; Buceri; Bucero; Bucerus*). **I**: 636. **II**: 177.
Buytenwech *v.* Bokelszoon, Jan.
Byron, George Gordon Noël, *barone di ("Lord Byron")*. **I**: 197, 698. **II**: 518, 528, 555. **III**: 6, 471. **IV**: 151-153, 172, *173*, 285, 353, 354-356, 356, 362.

Cabala, cabalistico. **II**: 28, 352, 438, *483*. **III**: 195, 258, 259, 345, 349. **IV**: 294.
Cabanis, Pierre-Jean-Georges. **IV**: *242*, 246.
Cabarrus, Jeanne-Marie-Ignace-Thérésa (*"Madame Tallien"; "Notre Dame de Thermidor"*), *moglie di Jean-Lambert Tallien*. **III**: 445.
Cabet, Étienne. **III**: 23.
Cacciatore selvaggio, *lett.* **I**: 696.
Caetano *v.* Gaetano.
Cagliostro, Alessandro *ps., conte di* (*Giuseppe Balsamo*). **IV**: 434, *435*.
Caino, *bibl.* **I**: 268.
Caino, *lett.* **IV**: 356.
Cakya *v.* Buddha.
Calas, Jean. **III**: 44.
Calderón de la Barca, Pedro. **II**: 78. **IV**: 103, 289, 454.
Calendario repubblicano, *a. 1793*. **III**: 433-435, 448, 449, 452, 453, 457, 461, 469.
Caligola, *imp.* (*C. Caesar Germanicus*) **I**: 144, 152.

Calicisti. I: 385, 395.
Calixtus, Georgius *v.* Callisen, Georg.
Callidio; Callidius *v.* Loos, Cornelis.
Callisen, Georg (*Georgius Calixtus*). III: 325.
de Calonne, Charles-Alexandre. III: 422.
Calvinismo, calvinisti. I: 202, 236, 304, 459, 461, 613, 618, 627, 629, 633, 645, 655, 656, *656*, 657, 659, 661, 667-669, 673, 676 *e passim*. II: 7, 98, 114, 251, 266, 267, 269, 288, 306, 320, 327, 425 *e passim*. III: 185, 331, 334, 337, 422 *e passim*. IV: 256 *e passim*.
Calvino (*Jean Calvin*). I: 19, 182, 235, 428, 459, 484, 512, **618**, **619**, 623, 625, 628, 629, 633, 635, 636, 638, 655, *656*, 658, 659, 661, 664, 667-670, 677, 678. II: 9, 63, 65, 117, 118, *122*, 126. 164, 177, 179, 180, **224**, 250, 261, 274, 284, 310-313, 320, 367, 376, 397, 406, 521, 563. III: 65, 331, 339, 340, 376. IV: 60, *102*, 130, 142, 255, 463.
Calvoerius (*Calvör*), Caspar. II: 321.
Camerali, cameralismo, cameralisti. III: 240, 241.
Camerario, Camerarius *v.* Kammermeiste, Joachim Liebhard.
Campanella, Tommaso, *OP.* I: 46, 328, 332, 596, 618. II: 70, **102-119**, 153, 310, *382*, 395. III: 21, 23, 24, 385. IV: 124.
Campe, Joachim Heinrich. I: 74. II: 12, 81. III: 2, 3, *69*, *304*, *317*, 390, **393**, **394**, **396**, **397**, 405, 441. IV: 82.
Campe & Hoffmann. IV: 246.
Campeggi, Lorenzo (*Campeggio*), *cardinale*. II: 78.
Candido (*Candide*), *lett.* I: 19. III: 44, 45-47, 149
Canon Episcopi. I: 406-408, 453, 458, 488.
Cantù, Cesare. I: 629.
Le Canu *v.* Robberts Le Canu, Robbert.
Caologi. II: 439.
Capitalismo, capitalisti, capitalistico. II: 87. IV: 115, 124, *124*, 175, 228.
Cappuccini (*OFM. Cap.*). I: 420, 626. II: 241.
Caprara Montecùccoli, Giovanni Battista, *cardinale*. III: 455.
Carafa, Carlo *(Caraffa)*, *cardinale*. I: 498.
Cardano, Gerolamo (*Cardanus*). I: 46, 67, 428, 430, 496, 618. II: 23, 25, **32-42**, 45, 95, 192, 206, 210-212, *382*, 392. III: **412**, **413**.
Cardinale Julian (Giuliano Cesarini, *cardinale*). I: 397.
Cardinale di Lorena *v.* Guisa, Carlo di.
Carlo II (*Carolus; "Charle le Chauve", "Il Calvo"*), *imp. SRI*. I: **236**, 237.

Carlo IV di Lussemburgo (*Carolus; Karl*), *imp. SRI, re dei Romani e di Boemia (Carlo I); padre di Sigismondo I, imp.* I: 314, 380, 381, 383, 572, 573, 575, 576.
Carlo V d'Asburgo (*Karl, Carlos*), *imp. SRI, arciduca d'Austria, conte di Fiandra, principe dei Paesi Bassi, re di Germania e di Boemia, re di Spagna (Carlo IV).* I: 200, 441, *485*, 517, 518, 527, 619, 626, 628. II: 78, 177, 178, 195, 305.
Carlo I Stuart (*Charles*), *re d'Inghilterra.* I: 433. II: 229, 381, *402*, 404, *416*, 483, 549, 551, 566.
Carlo II Stuart (*Charles*), *re d'Inghilterra.* II: 19, 421, 454, 483, 535, 549, 552, 537.
Carlo IX di Valois-Angoulême (*Charles*), *re di Francia; figlio di Enrico II e di Caterina de'Medici.* I: 530. II: 198, 199, 201.
Carlo IX Vasa (*Karl*), *re di Svezia.* I: 676.
Carlo XII Vasa (*Karl*), *re di Svezia.* III: 189.
Carlo Ludovico, conte palatino (Carl Ludwig di Wittelsbach, *principe elettore del Palatinato, figlio dell'elettore Federico V re di Boemia e di Elisabeth Stuart figlia di Giacomo I d'Inghilterra*). II:133.
Carlomagno (*Carolus Magnus*), *imp. SRI.* I: 203, 229, 232, 233, 276, 407, 408.
Carlos, *lett.* I: 578.
Carlostadio, Carlostadius, Carlstadt *v.* Bodenstein von Karlstadt, Andreas.
Carlyle, Thomas. II: 400, 401. IV: 169.
Carneri, Bartholomaeus. I: 45.
Carnesecchi, Pietro. I: 620.
Caro, Elme-Marie. II: 75. IV: 134, 137, 149.
Carolina Guglielmina di Brandeburgo-Hansbach (*Karoline Wilhelmine*), *regina di Gran Bretagna e Irlanda, moglie di Giorgio II.* II: 425, 543.
Carolingi. I: 407, 408.
Carolus Bovillus *v.* Bouillé, Charles.
Caron *v.* de Beaumarchais, Pierre-Augustin.
Caronte, *mit.* I: 619.
Carpzov (*Carpzow*), Benedikt. I: 456, 479. II: 150.
Carrier, Jean-Baptiste. III: 436.
Cartesianesimo, cartesiano. I: 465, 476, 608. II: 251, 332, 352, 382, 539. III: 121.
Cartesio (*Cartesius; René Descartes*). I: 32, 46, 118, 124, 190, 337, *337*, 339, 471, 513, 608, 669. II: 17, 103, 117, 147, 151, 193, 205, 206, 243-246, 250, 259, 267, 287, 299, 331, 332, 334, 335, 369, 373, 379, 383, 412, 430, 431, 465, 484, 493, 526, 532, 535, 538, 539, 545, 546. III: 6, 86, 110, 121, 122, 147, 176, 213,

214, 254, 258, 289, 312, 333, 348, 468, 500. **IV**: 23, 131, 134, 166, 183, 201, 229, 375.
Cartouche *v.* Bourguignon, Louis-Dominique.
Castalio, Castelio, Castellio *v.* Castellion, Sébastien.
Castel *v.* Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel.
Castellion, Sébastien (*Châteillon; Castelio; Castellio; Castalio; Martinus Bellius*). **I**: 627. **II**: **310-313**, 332.
de Castro, Alvar Gómez. **II**: *166*.
de Castro, Baruch. **I**: *340*.
Catari (*Chatari; Ketzer*), Catarismo, Cataristi. **I**: 2, 3, 184, 186, 212, **213**, **214**, 404.
Catechismo, catechistico. **I**: **54-60**, 80, 93, 191, 193, 249, 491, **645-647**. **II**: 13-15, 33, 71, 102, 162, 374, 498, 545. **III**: 146, 211, 288, 292, 299. **IV**: 28, 31, 40, 69, 130, 150, 158, 159, 166, 175, 199, 227, 236, 243, 253, 299, 309, 310, 313, *314*, 322, 338, 369.
Catechismo di Amburgo. **III**: 290.
Catechismo (Grande) dei Teofilantropi. **III**: **487**, **488**.
Catechismo di Heidelberg. **I**: 644, 645. **II**: 319.
Catechismo di Rakow. **I**: *328*, 642, 643, **645**, **677-679**, 680.
Caterina II (*Ekaterina Alekseevna*; *Sophie Friederike Auguste von Anhalt-Zerbst; "La Grande"*), *imperatrice di Russia*; *vedova di Pietro III Fedorovič Romanov*. **I**: 433. **III**: 70, 79, 302. **IV**: 108.
Caterina d'Aragona (*Catalina de Aragón; Catherine of Aragon*), *regina d'Inghilterra, figlia di Ferdinando il Cattolico e Isabella di Castiglia; zia di Carlo V imp.; vedova di Arthur Tudor principe di Galles; prima moglie di Enrico VIII*. **II**: 81, *81*, 83-85.
Caterina de' Medici, *regina di Francia, moglie di Enrico II, madre di Francesco II, Carlo IX, Enrico III e di Margherita "La reine Margot"*. **I**: 621. **II**: 187, 197-202, 227, 253, 255.
Caterina da Siena *s.*, *O.P.* (*Caterina Benincasa*). **I**: 572, 592. **II**: 108, 147.
Catone il Censore (*M. Porcius Cato, "Priscus", "Censorius"*). **II**: 465. **III**: 421.
Catone l'Uticense (*M. Porcius Cato, "Uticensis"*). **I**: 162, 169. **II**: 465.
Cattolicesimo, Cattolici. **I**: **460**, *460*, **461**, **483-485**; *e passim*. **II-IV**: *passim*.
Causalità. **II**: **591**, **592**.
Celje *v.* Cilli.
Cellini, Benvenuto. **II**: 32, 41.
Celso (*A. Cornelis Celsus*). **II**: 23. **III**: 250.
Censura. **I**: **144-146**. **II**: **21**, **22**, 145, 230, 297, 412. **III**: 85. **IV**: **175**, **176**.

Centauri, *mit.* III: 36. IV: 157.
Cerbero, *mit.* I: 636.
Cercatori. II: 550, *550*; *v. anche* Attendenti.
Cerere, *mit.* I: 561.
Cerutti, Giuseppe Antonio Gioacchino. IV: 111.
de Cervantes Saavedra, Miguel. I: 589. II: 67. III: 18.
Cesare *v.* Giulio Cesare.
Cesare, *lett.* IV: 255, 257, 258.
Cesario di Heisterbach *b.*, *O. Cist.* (*Caesarius prior Heisterbacensis*). I: 204, 205, 404, 405.
Chabot, François. III: *468*.
Chamberlain, Houston Stewart. IV: *444*.
Chambers, Ephraim. II: 479. III: 85.
Chamfort, Sébastien-Roch-Nicolas. III: 471.
Chapelle *ps.* (*Claude Emmanuel Lhuillier*). III: 8.
Charles, Rudolf. III: *78*.
Charron, Pierre. I: 46, 481, 484, 486. II: **191-193**, 194, 236, *382*. IV: 57.
Chateaubriand, François-René, *visconte di*. III: 457. IV: 133.
Châteillon *v.* Castellion, Sébastien.
Châtelet, Gabrielle-Émilie, *marchesa del*. III: 43, 61.
Châtillon, Gaspard II de Coligny, *signore di, ammiraglio di Francia*. II: 201, 202.
Chaumette, Pierre Gaspard (*ps.: Anassagora*). III: **438**, 439, 440, 441, 452, 468. IV: 41.
de Chénier, André-Marie. III: 467.
Checèdappertutto (*Überalldabei*), *lett.* III: 387.
Chierici vaganti. I: 252, 290, 313.
Chiesa Romana. I: 596; *e passim*. III: 49-51, 54, 55, 430, **451**, 452. IV: **338**, 339; *v. anche* Religione.
Chillingworth, William. II: 461, *461*, 465. III: 472.
Chimera, *mit.* I: 1, 52. III: 36.
Chirone, *mit.* II: 62.
Choiseul, Étienne-François, *duca di*. III: 105, 383. IV:7.
Christian, Christianus Democritus *v.* Dippel, Johann Konrad.
Christianus Gilbertus de Spaignart. I: *644*.
Chubb, Thomas. II: 481, 507-509, *509*.
Cicerone (*Marcus Tullius Cicero*). I: 8, 9, 38, 62, 88, 94, 112, 121, 122, 125, 127, 132, 144, 147, 151, **158-163**, 166, 330, 341, *527*, 532, 571, 574, 587, 601, 634. II: *30*, 203, *235*, 239, 259, 264, 298, 428, 454, 461, 465, 470, *473*. III: 60, 169.

Cielo. **IV**: 473, 474.
Cilli (*Celje*), *casato*. **I**: 374.
Cilli, Barbara *v.* Barbara Cilli, *imperatrice SRI.*
Cinici. **I**: 70, 107-117, 147, 149. **II-IV**: *passim.*
Cirano *v.* Cyrano.
Circe, *mit.* **II**: 168.
Circoncellioni. **II**: 89. **IV**: 124.
Cirillo *s.*, *patriarca di Alessandria* **II**: 436, 436. **III**: 336-338, 340.
Clairon *v.* Légris de Latude.
Clarke, Samuel. **II**: 467, 526. **III**: 145-147, 307.
Classi sociali. **IV**: 7-9.
Claudio, *imp.* (*T. Claudius Caesar Augustus Germanicus*). **I**: 144. **III**: 130.
Claudio Felice[1]. **III**: 169, 169.
Claudio Tolomeo. **II**: 35, 392.
Claudio di Torino (*Claudius episcopus Taurinensis; "L'iconoclasta"*). **I**: 233.
Clausius, Rudolf Julius Emanuel. **IV**: 166.
Clavigo, *lett.* **I**: 578.
Cleante (*Cléante*), *lett.* **II**: 180.
Clément, Jacques, *OP.* **II**: 224, 594.
Clemente I *s.*, *p.* **III**: 54.
Clemente V, *p.* (*Bertrand de Got*). **I**: 355, 565.
Clemente VI, *p.* (*Pierre Roger de Beaufort*). **I**: 573.
Clemente VII, *p.* (*Giulio de' Medici*). **I**: 537, 621.
Cleomene, *re di Sparta.* **I**: 78.
Cleopatra, *regina d'Egitto.* **III**: 169.
Clericus *v.* Leclerc, Jean.
Clèves Berg *v.* Jülich-Clèves-Berg.
Clito, *lett.* **II**: 445.
Clizia, *lett.* **II**. 60.
Clootz, Jean-Baptiste du Val-de-Grâce (*ps.*: *Anacharsis*), *barone di.* **III**: 77, 440, 441, 448, 467. **IV**: 82.
Coboldi, *mit.* **III**: 83.

1. L'A. sembra confondere Claudio Lisia, tribuno di Gerusalemme, con Marco Antonio Felice – di cui parla molto male Tacito e in modo ondivago Giuseppe Flavio – ch'era procuratore di Giudea, sterminatore di zeloti, liberto avido e arrivista, marito, in prime nozze, di una discendente di Cleopatra e Marcantonio. Negli Atti degli Apostoli Claudio Lisia, per sottrarre al Sinedrio il cittadino romano Paolo, lo manda sotto scorta a Cesarea, sede del procuratore Marco Antonio Felice (At 23, 24). N.d.C.

Cochlaeus; Coclèo, Giovanni *v.* Dobnek, Johann.
Cohen, Hermann. II: 100. IV: 251, *251*, *314*, *475*.
Cola di Rienzo (*Rienzi; Nicola di Lorenzo; Nicolaus Laurentius*). I: 239, 310, 559, 567, **568**, **569**, 570, **573-575**. II: 58, 64, 72. III: 55. IV: 283.
Colbert, Jean-Baptiste. I: 485. III: *68*, 69.
Coleridge, Samuel Taylor. IV: **168**, **169**.
Colerus, Johannes. II: 350.
Colet, John. I: 525, 526.
de Coligny *v.* Châtillon, Gaspard II de Coligny.
Colineau, *medico*. I: *638*.
Collegianti. I: *632*, 685. II: 332-337, 352, 353. III: 398.
Collins, John Anthony. II: 74, 140, 375, 378, 390, 407, 413, 425, 434, 435, 441, 447, **448-472**, 474, 477, 482, 491, 498, 503, 519, 527. III: 60, *61*, 97, 181, 285, 298, 412. IV: 28, 244.
Colonna (*de Columna*), *famiglia*. I: 573, 574.
Colonna, Giacomo (*Iacobus de Columna*), *cardinale* I: 321.
Colonna, Giulia *v.* Gonzaga, Giulia.
Colonna, Vittoria, *moglie di Ferrante d'Avalos, marchese di Pescara*. I: 620.
Comenio (*Comenius; Jan Amos Komenský; Segeš*). II: 3. III: 331, 375, **385-389**, 391, 395.
Cometa, comete. II: 35, 169, **251-254**, 256, 257, **258-261**, 266, 267, 283. III: 152. IV: 291.
Comitato di salute pubblica, *a. 1793*. III: 432, 436, 437.
Commodo, *imp.* (*M. Aurelius Commodus Antoninus*). I: 153.
Compagnia di Gesù *v.* Gesuiti.
Compte de Rivarol (Le) *v.* Rivaroli, Antoine.
Comte, Auguste. I: 51, 130. III: 79, 499. IV: 120, 122, **127-132**, 134, 141, 148, 154, 165, 172, 254, 342, 343, 438
Comunismo, comunisti, comunistico. I: 388, 519. II: 87, **89**, **90**, 108. III: 26, 27. IV: 117, 121, 122, **123**, **124**, 228, 230, 248, 254, 271, *410*, 421, 422.
Comunità dei Fratelli *v.* Fratelli.
Concilio di Basilea, *a. 1431-1445 (a. 1438 trasferito a Ferrara; a. 1439 a Firenze; a.1443 a Roma)*. I: 371, 373, 375, 386, 389, 392, 393, 397, 408, 501, 503, 591, 593-597, 602-604, 633.
Concilio di Cartagine, *a. 418*. I: 181.
Concilio di Costanza, *a.1414-1418*. I: 351, 371, 372, 374, 375, 378, **383**, **384**, 385, 392, 393, 397, 595, 633.
Concilio Lateranense IV, *a.1215*. I: 216.

Concilio di Nicea, *a.325*. I: 63, 175, 177, 254. IV: 444.
Concilio di Sens, *a.1141*. I: 262, 270.
Concilio di Soissons, *a.1092*. I: 251, 266.
Concilio di Soissons, *a.1121*. I: 266.
Concilio di Trento, *a.1545-1563*. I: 182, 587, 590, 595, 617, 621, 622, 629. II: 42, 67, 194, 196, 199, 200, 239, 397. III: 10, 203, 210, 332. IV: 176, 339.
Concilio Vaticano I, *a.1869-1870*. I: 18.
Concilio di Vienne, *a.1311-1312*. I: 352-354.
Concordato napoleonico, *a. 1801*. III: 453-456, 461. IV: 425.
Concordia, *mit*. I: 161, 162.
Concubinato. II: 153, 154, *409*.
Concupiscenza. I: 211-213.
Condé, *principi di*. II: 122.
Condé, Anna di, *v.* Borbone-Condé, Anne-Louise-Bénédicte.
Condé, Luigi, *principe* di, *v.* Borbone-Condé, Luigi I *e* Luigi II.
de Condillac, Étienne Bonnot. IV: 149, 477.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas-Caritat, *marchese di*. II: 204. III: 415, 471.
Condottiero tedesco (Guarnieri, *duca di* Urslingen, *Werner von*). I: 575.
Conestabile di Borbone v. Borbone, Carlo.
Conferenza di Bayonne (*Baiona*), *a.1565*. II: 200.
Confessione di Augusta (*Confessio Augustana*), *a. 1530*. I: 218, 633. II: 144. III: 262, 267, 319.
Confucio (*Kǒngzǐ; Kong Fuzi; Kong-tse; Kong Qiu; Zhong Ui*). II: 242. III: 60, 191, 217-220, 436, *469*. IV: 6, 446, *480*.
Confucianesimo. IV: 444.
Congregazionalisti (*Congregationalists*). II: *402*.
Constitutio Criminalis Carolina, *Carlo V imp., a. 1532*. I: 424, 453, 487, 488. IV: 274.
Conte di Tolosa (*Raimondo VII; Raymond, Raymundus, "Il Giovane", marchese di Provenza, duca di Narbona*). I: 214.
Controriforma, Controriformisti. I: 217, 322, *385*, 386, 419, 424, 428, 461, 466, 498, 512, 587, 596, 626, 633, 649, 654, 655, 657, 658, 664, 674, **675**, **676**, 684. II: 7, 42, 66-68, 119, 172, **194**, **195**, 197, **199**, **200**, 202, 214, 221, 222, 227, 271, 306, 307, 365, 547, 553. III: 10, 14, 267, 386, 462. IV: 107, 339, 484.
Conybeare, William Daniel. IV: 170.
Coornhert, Dirk Volkertszoon (*Volkertsen*). II: 307, **319-321**, 326.

Copernico, Nicolò (*Mikolibertine aj Kopernik; Nicolaus Copernicus*). I: 66, 455, 506. II: 4, 23, **42**, **43**, 44-47, 52, 110, 409, 430, 439, 484, 538. III: 3, 14, 211.
Coppin, Jean. II: 180.
Corbera *v.* Voltaire.
Cordiglieri. III: 439.
Corneille, Pierre. II: 259.
Corneille, Thomas. I: 432.
Corrado di Marburgo, *OP.* (*Conradus de Marburg*). I: 217, 497.
Coscienziari (*Gewissener*). I: 515. III: 166, **167**, **168**, 170, 171.
Cosmologia, cosmologi. I: 69, 141. II: **46**, 47, 53.
da Costa, Gabriel *v.* Acosta, Uriel.
Costantino I, *imp.* (*Flavius Valerius Constantinus Magnus*). I: 29, 31, *143*, 153, 154, **173-176**, 320, II: 18, 525. III: 55, 461, 462. IV: 409.
Coster, Samuel. II: **328**.
Cotta (*Aurelius Cotta*). I: 112, 147.
Couet, Bernard, *abate di Fontmorigny*. III: 47, 48.
Cousin, Victor. IV: **133**, **134**, 149, *358*.
Couthon, Georges-Auguste. III: 445.
van (von) Craanen, Theodor III: 237.
Cranmer, Thomas, *arcivescovo di Canterbury*. I: 620. II: 83, 85, 90, 548. III: 358, 359.
Cratete di Tebe. I: 109-112.
Crell, Johannes (*Crellius*). I: 643, 668, 681. II: 132.
Crell, Samuel, I: 668, 673.
Cristianesimo. I: *passim*. II: 413-418, 434-436, 488, 489, 495-499, 541, 542, 560-562, 578-580; *e passim*. III: 49-51, 164, 427, 428, 460-464, 492, 493; *e passim*. IV: 115-116, 118, 119, **123**, **124**, **126**, 127, 201, 202, 369-377, **379**, **380**; *e passim*.
Cristianesimo armeno ed etiope. III: 338, 339, 341.
Cristianesimo indiano. III: 336, 337, 341.
Cristiano II Oldenburg (*Kristian, Christian; "Il crudele"*), *re di Danimarca, Norvegia e Svezia*. II: *81*.
Cristina Vasa (*Kristina*), *regina di Svezia, figlia di Gustavo II Adolfo*. II: 97, 129, 268.
Cristoforo *s.* I: 622.
Crizia, *lett.* I: 99.
Crociate, Crociati. I: 213, 216, **251**, *252*, 253, **273**, **274**, 315, 347, 347, 386, 421, 512, 592, 593, 654. II: 487. III: 311, 341. IV: 142, 346, 451.

Croisade Dragonne. **II:** 269.
Cromwell, Oliver, *Lord Protettore d'Inghilterra*. **I:** 685. **II:** 70, 229-231, 337, 373, 389, 390, 400-403, 406, 412, 420, 477, 483, 504, 532, 536, 537, 353, 537, 547, 549, 550, *550*, 551, 552. **III:** 309, 467, *475*.
Cromwell, Thomas *v.* Essex, Thomas Cromwell.
Croto Rubiano, Crotus Rubianus *v.* Jäger, Johann.
Croze *v.* de La Croze, Mathurin Veyssière.
Cubercus. **II:** 177.
Cudworth, Ralph. **I:** **124**, **125**, 181, 603. **II:** 283, 389, 390, 410, 433, 465, 483, 514. **III:** 289, 413, 424.
Cultura, *secolarizzazione della*. **II:** 1-22.
Cuper, Franz. **II:** 325.
Curcellaeus (*Étienne de Courcelles*). **II:** 324, 325.
Curchod, Suzanne ("*Madame de*"), *moglie di Jacques Necker*. **III:** 93, 94, 423-425, 427, 473.
Curione, Celio Secondo. **I:** **624**, **625**.
Curtius, Ernst. **I:** 98.
Cusano *v.* Niccolò da Cusa.
de Cyrano de Bergerac, Hector-Savinien. **I:** *489*. **III:** 8, 9.
Czepko von Riegersfeld, Daniel. **III:** 196, *196*, 197.

Da Costa *v.* Acosta, Uriel.
Daguesseau *v.* d'Aguesseau, Henri-François.
von Dahlberg, Karl Theodor Anton Maria, *arcivescovo di Magonza, Arcicancelliere SRI*. **III:** 379.
Daimonion socratico. **I.** 96-97, 99, 100.
Daja, *lett.* **III:** 371.
D'Alembert (*Alambert; Alembert; "d'Alembert"; Dalembert; Daremberg; "Raton"*), Jean-Baptiste. **I:** 4, *143*. **II:** 204, 291, 478. **III:** 13, 43, 44, 53, 55-58, 66-68, 70, 72, **79-81**, 85-89, 92-95, 97, 104, 105, 110-113, 345, 347, 407, 408, 413-416, 420, 470, 473. **IV:** 5, 7, 65, 108.
van Dale, Anton (*Anthonie, Antonius*). **I:** 220, 486, 487. **II:** 148, 149. **III:** 14.
Dale, Carolina, *moglie di Robert Owen*. **IV:** 117.
Damiens, Robert-François. **II:** 594.
Damilaville, Étienne. **III:** 68-72.
Damocle, *mit.* **II:** 82. **III:** 58.
Daniele, *bibl.* **I:** 155

Dante Alighieri (*Alagherii de Alagheriis filius*). **I**: *204*, 290, 391, 559, 565, 566, 567-572, 579, 581, 583, 586. **II**: 375. **IV**: 103, 346, 354, 397, 420.
Danton, Georges-Jacques. **III**: 116, 433, 436, 437, 439, 441. **IV**: 136.
Danz. **III**: 279.
Da Ponte, Lorenzo. **I**: 696, 697.
Daremberg *v.* D'Alambert, Jean-Baptiste.
Darwin, Charles Robert. **I**: 49. **II**: 208. **III**: 134, 291. **IV**: 46, 158, **164**, 165, 166, 171, 195, 240, 249, 286, 343, 397, 420, 438.
Darwin, Erasmus. **IV**: **164**.
Darwinismo, Darwinisti. **I**: 45, 137. **III**: 52. **IV**: 46, 158, 164-166, 253, 397, 437.
Daumer, Georg Friedrich. **IV**: 122, 123, **246**, **247**, 248, *280*.
David, Jacques-Louis. **III**: 444.
Davide, *bibl.* **I**: 200. **II**: 113, 184, 282, 283, 496, 506, 507. **III**: 298.
Davidis, Franz *v.* Ferencz, David.
Dea Ragione. **III**: 116, 306, 307, 427, 435, 439, 444, 453, 457, 461. **IV**: 103, 135, 220.
Decet Romanum Pontificem, *Leone* X, *3 gennaio1521*. **I**: 535.
Defenestrazioni di Praga, *a. 1419; a. 1618*. **I**: 385.
du Deffand *v.* de Vichy Chamrond, Marie-Anne.
Defoe (*De Foe*), Daniel. **I**: 221, 280, 282, 285. **III**: 397.
Dehn, Günther. **IV**: 409, 414.
Deisdamion, deisdamonia. **I**: 4, 5.
Deismo, deisti, deistico. **I**: 641-644, 671-673, 681-683 *e passim*. **II**: 371-529 *e passim*. **III**: 48-49, 57-59, 149, 150, 430-433, 441-443 *e passim*. **IV**: *passim*.
Dekker, Eduard Douwes *v.* Multatuli.
De la Hontan *v.* La Hontan, Louis-Armand.
De la Monnaye v. de La Monnoye, Bernard.
Delfino (Luigi di Borbone, *Louis, "il Gran Delfino di Francia", figlio di Luigi XIV, nonno di Luigi XV)*. **II**: 336.
Delfino (Luigi di Borbone, *Louis, Delfino di Francia, figlio di Luigi XV, padre di Luigi XVI)*. **III**: 103.
Della Paglia, Antonio *v.* Paleario, Aonio.
Della Porta, Giovan Battista. **I**: 458.
Del Mèdigo, Giuseppe Salomone. **II**: 351, 352.
Del Rio, Antoine Martin, *S.J.* (*Martín Antonio Delrío*). **I**: 419, 428, 446, **455**, **456**, 487, 488.
Demetrio (*Dimitrij; "Il Falso Demetrio"; forse Griška Otrep'ev*), *zar di Moscovia*, **I**: 676.

Demetrio Falereo. I: 115.
Democrito. I: 70, 88, 117, 118, 120-124, *124*, 125, 128, 134, 543. II: 2. III: 259, 410. IV: 166, 420.
Demofele, *lett.* IV: 185, 186.
Demogorgone, *lett.* IV: 356.
Demonologia. I: 194, 195, 448-453, 472-474.
Denaro. I: 210, 211, 517, 518.
Denifle, Heinrich, *O.P.* I: *363*, 367. IV: 457.
Desbarreaux, Jacques. III: *9*, *10*, *10*, 121.
Descartes, René *v.* Cartesio.
Desiderius Erasmus *v.* Erasmo da Rotterdam.
Desmaizeaux *v.* des Maizeaux, Pierre.
Desmarets, Jean de Saint-Sorlin (*Des Marets*; *Maresius*). II: 325.
Desmoulins, Lucie-Simplice-Camille-Benoît. III: 437, 439.
Despériers (*Des Périers*), Bonaventure. II: 169, 173-179, 181.
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, *conte di.* IV: 133.
Determinismo. III: 290.
Deurhof, Wilhelm. II: **329**.
Devozione moderna (*Devotio moderna*). I: 507.
De Wit, *casato.* III: 440.
Diana, *mit.* I: 5, 197, 402, 407.
Diabolismo. I: 195, 196.
Diacono Paris *v.* Paris, François *de.*
Diagora. I: **88-90**, 91, 562. II: 210, 241. III: 155.
Diavoli protocristiani. I: ***402***, ***403***.
Diavoli, *terrore dei.* I: **137-139**.
Diavolo (*Angelo caduto, Antagonista, Belial, Belzebù, daimonion, démone, demonio, Lucifero, Maligno, Mammona, Principe delle tenebre, Satana, scimmia di Dio, ecc.*). I: **189-226**, 400-402, **420-423**, 446, 447, 495, 496, **693** *e passim.* II-IV: *passim.*
Diderot, Denis. I: 223. II: 248, 291, 472, 478, 482, 529, 532. III: 13, 51, 56, 58, 69, 70, **81-90**, 92-95, 97, 104, 105, 110-112, 116, 119, 120, **130**, **131**, ***131***, 132, 134-137, *158*, *161*, 162, *162*, 214, 215, 312, 313, 347, 407-409, 411-413, 416, 422, 458, 464, 469, 473. IV: 6, 20, 65, 142.
Diederich, Eugen. III: 386. IV: 369, *411*.
Dieta di Augusta, *a.1555*. I: 543, 628. II: 177
Dieta di Colonia, *a.1520*. I: 536.
Dieta di Francoforte sul Meno, *a.1442*. I: 591.

Dieta di Worms, *a.1521*. I: 413, 536, 607.
Dieta di Worms, *a. 1540*. I: 622.
Diez. III: 485.
Dilthey, Wilhelm. II: 46, 483. IV: *102*, 176, 178.
Dimitrij *v.* Demetrio.
Dio. I: 1-11, 192-194, 207, 208, 495, 496 *e passim*. II: 247, 248, 361-365, 513, 514, 544, 545, 575, 577 *e passim*. III: 36, 58-63, 101, 102, 145-147 *e passim*. IV: 388-391, 467, 468, 471, 472 *e passim*.
Diocleziano, *imp.* (*C. Aurelius Valerius Diocletianus*). I: 143, *145*, 154.
Diogene. I: 108, 109, 110, *110*, 111, 662. II: 192, 240, 241. IV: 18.
Diogene Laerzio. I: 88, 89, 108, *110*, 111, 114.
Dione Cassio. I: 167, 168.
Dionigi l'Areopagita. I: 237, 293, 362, 523. III: 195, 199, 202, 338, 343. IV: 457.
Dioniso, *mit*. IV: 22, 143, 464; *v. anche* Bacco.
Dippel, Johann Conrad (*"Christian, Christianus Democritus"*). I: 312, 342. II: 144, 177, 337. III: 23, 183-194, 202, 204, 229, 230, 232, 259, 277, 325. IV: 223.
Direttorio, *a. 1795-1799*. III: 91, 430, 437, 448, 451-453, 461, 468-470. IV: 3, 6, 117, 130.
Diritto canonico. I: 81-83.
Diritto naturale. II: 7, 57-162, 271, 319, 339, 403, *537*. III: 216. IV: 124.
Diritto pubblico. II: 5, 6.
Dissenters. II: 409, 411, 566.
Divino, *senso del*. I: 73-76.
Dobnek, Johann (*Cochlaeus; Coclèo*). I: 389.
Dodsley, Robert. II: 477, 478, 479.
Dodwell, Henry, *senior*. II: 494, *494*.
Dodwell, Henry, *junior*. II: *494*, 518, 586.
von Döllinger, Iohann Joseph Ignaz. I: 253.
Dohna-Schlobitten, Alexander, *conte di*. II: 250.
Dolet, Étienne. I: 328. II: 164, 175, 179, 182, 185.
Domenicani (*Ordo Fratrum Praedicatorum*). I: 216, 292-294, 306, 311, 364, 365, 367, 405, 422, 439, 518, 529, 535, 551-553. II: 45, 104, 230. III: 217-219. IV: 109.
Domiziano, *imp.* (*T. Flavius Domitianus*). I: 151.
Domizio Alessandro, *imp.* (*L. Domitius Alexander*). I: 153.
Donazione di Costantino (*Constitutum Constantini*). I: 174, 390, 391, 523, 524, 557, 565, 567. II: 3, 18. III: 55.

Don Chisciotte, *lett.* I: 552. II: 67, 511, 524.
Don Giovanni (*Don Juan*), *lett.* I: 695, **696**, 698, 699. III: 6-8. IV: 356.
Donne, John. II: 408.
Doris, *lett.* III: 132.
Dorotea (*Dorothea*), *lett.* II: 489. IV: 301, 302.
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič. IV: *361*.
Dragonate (*Dragonnades*). II: 271, 274, 275, 543.
Drarig. II: 177.
Dreyfus, Alfred. IV: 145.
Druidi, II: 440.
Drumann, Wilhelm. I: 160.
Dualismo, dualistico. I: 124, 192, 193, 195-197, 669. II: 286. IV: 215, 229, 242, 439, 460.
Du Bois-Reymond, Emil. III: 39, 120, 125. IV: *82*.
Duca Albrecht v. Hohenzollern, Alberto, *duca di, cardinale, arcivescovo-principe elettore di Magonza.*
Duca di Guisa v. Guisa, Francesco, *duca di.*
Duca di Lussemburgo (François-Henri de Montmorency, *duca di* Piney-Luxembourg, *conte di* Boutenville, *maresciallo di Francia, "Le Maréchal de Luxembourg")*. II: 251.
Duca di Orléans v. Borbone-Orléans, Louis-Philippe-Joseph di.
Duca del Tirolo v. Asburgo, Sigismondo di.
Duca di Savoia (Emanuele Filiberto, *"Testa di Ferro", duca di Savoia*). I. 618.
Duchessa du Maine (Anne-Louise-Bénédicte di Borbone-Condé, *figlia di Henri-Jules, principe di Condé, moglie di Louis-Auguste di Borbone, duca del Maine*). III: 91.
Duclos, Charles Pinot. III: 104.
Dühring, Karl Eugen. III: 317. IV: 341, 342-348, 349.
Dürer, Albrecht. IV: 290.
Dufresny *v.* de la Rivière, Charles.
Dulcinea, *lett.* IV: 349.
Dumarsais, César. III: 95-103. IV: 149.
Du Mesnil, Jean-Baptiste *ps. v.* de La Rose, Claude.
Duns Scoto, Iohannes, *O.F.M.* (*"Doctor subtilis"*). I: 292, 293, **296-299**, 300, 422. IV: 457.
Dupin, Aurore *v.* Sand, George.
Dupuis, Charles François. I: 51. III: **417-421**. IV: *207*.
Durand, David. II: 217.

Ealhwine *v.* Alcuino di York.
Eber, Valentino. I: 389.
Eberhard, Johann August. IV: 20, 38, 64.
Eberscht, Jakob *v.* Offenbach, Jacques.
Ebioniti (*Unitari*). I: *632*.
Eboli, *principessa d'*, *v.* de Mendoza y de la Cerda, Ana.
Ebraismo, ebrei. I: **260-262** *e passim*. II: 315-317, 444, 445 *e passim*. IV: 123, 124 *e passim*.
Ebreo errante (*Aasvero; Ashaver*; *Ahasveros), lett.* I: 595, 695, **696**, 698, 699. II: 395, 489. IV: 140, 290, 291, 405.
Eck, Johann (*Johannes Eckius*). I: 518, 528, 529.
Eckermann, Johann Peter. IV:85.
Eckhart, Johannes, *O.P.* (*Aycardus Theutonicus; Meister Eckhart*). I: 293, **359-368**, 504, 509. II: 10, 367. III: 194-197, 202. IV: **456-458**, 462, 463.
Eckius *v.* Eck, Johannes.
Ecolampadio, Giovanni *v.* Husschin, Johann.
Edelin, Guillaume, *prior St. Germain-en-Laye*. I: 409, 440, 441.
Edelmann, Johann Christian. I: 342, 684. II: 593. III: 188, 192, 193, 204, **227-236**, 281, 325, 334, 344. IV: 8, 20, 28, 223.
Editto di Nantes, *13 maggio1598 (revocato a. 1685)*. II: 19, 95, 97, 214, 249, 266, **269**, 412, 547, 548, 553. III: 6, 14. IV: 108.
Editto di religione di Wöllner, *a. 1788*. III: 353, 354.
Edmundson, Georg. II: *404*.
Edonismo. I: 116, 125, 126, 241.
Edzard, Heinrich. I: 179. II: 152.
Egeria, *mit.* I: 150. II: 64. III: 427.
Egèsia di Cirene. I: **116-117**.
von Egidy, Christoph Moritz. IV: *226*.
Egmond, Nicolò, *O. Carm.* I: 526, 528.
Egmont, Lamoral, *principe di Gavre, conte di*. II: 126, 201, 306, 319.
Ehrhard, Albert. IV: 340.
Eichhorn, Johann Gottfried. I: 281.
Einhart, Albert, *lett.* IV: 198.
Einstein, Albert. II: 484. IV: 420.
Eisner, Kurt. I: 569. IV: 425.
Ekdal, Hjalmar, *lett.* IV: 361.
Elena (*Helene*), *lett.* IV: 285.
Elena di Troia, *mit.* II: 237. III: 17.

Elettrice di Hannover v. Sofia Carlotta, *regina* in *Prussia.*
Elettore di Brandeburgo v. Federico I (III *Hoenzollern*), *re* in *Prussia.*
Elettore di Brandeburgo (Gioacchino I, *Joachim Nestor, principe elettore di).* I: 427.
Elettore di Brandeburgo (Gioacchino II, *Joachim Hektor, principe elettore di).* I: 628.
Elettore di Brandeburgo v. Hoenzollern, Federico Guglielmo di.
Elettore di Magonza (Philipp Karl von Eltz-Kempenich, *principe elettore-arcivescovo di Magonza, Cancelliere SRI*). III: 268.
Elettore di Sassonia (Giovanni Giorgio III di Wettin, *Johhan Georg*). II: 143.
Elia, *bibl.* IV: 11.
Eliot, George *ps.*(*Mary Ann, "Marian" Evans*), *moglie di George Henry Lewes.* IV: 171.
Elisabetta I Tudor (*Elisabeth; "La Grande"; "The Queen Vierge"*), *regina d'Inghilterra, figlia di Enrico VIII e Anna Bolena.* I: 424, 486, 618, 620, 623, 626. II: 45, 48, 78, *402.*
Elisabetta d'Ungheria *s., terziaria OFM* (*Elisabetha de Hungaria; de Thuringia*), *moglie di Luigi IV, langravio di Turingia.* I: 217, 318.
Ellinger, G. III: 194.
Eloisa (*Héloïse*), *lett.* III: 113.
Eloisa (*Heloissa*). I: 261, 263, 266.
Elster, Ernst. IV: 236.
Emancipazione femminile. IV: 119, 262, 267, 278.
Émile, *lett.* III: 97, 113, **116**, 117, 392.
Empedocle. I: 70, 133.
Empirismo, empiristico. I: 301. II: 388, 535. IV: 154, 164, 241, 457.
Emser, Hieronymus. I: 542.
Enciclopedia (*Encyclopédie*), Enciclopedisti, *a.1751-1772.* I-II: *passim.* III: 42-44, 79-107, 109-112, 407, 408, 423-425; *e passim.* IV: *passim.*
van den Enden, Clara Maria, *figlia di Franciscus Affinius.* II: 335, 348.
van den Enden, Franciscus Affinius. II: 335-337, 338, 348.
Enea (*Aeneas*), *mit.* I: 590.
Energismo. I: 120.
Enesidemo *v.* Ainesidemo.
Enfantin, Barthélemy-Prosper (*"Père Enfantin"*), IV: 119.
Engel, Johann Jakob. III: 326. IV: 20.
Enoch, *bibl.* II: 374.
Enriciani. I: 253.

Enrico (*Henricus monachus*; *Enrico di Losanna*). I: 253.
Enrico VII di Lussemburgo *v.* Arrigo VII.
Enrico IV di Borbone (*Henri*), *III re di Navarra, IV di Francia* I: 489. II: 71, 95, 122, 130, 183, 188, 198, 221, 223, 594.
Enrico IV di Lancaster (*Henry of Gaunt*; *"Bolingbroke"*), *re d'Inghilterra; figlio di Giovanni di Gand.* I: 379.
Enrico V di Lancaster (*Henry*), *re d'Inghilterra; figlio di Enrico IV.* I: 379.
Enrico VI di Lancaster (*Henry*), *re d'Inghilterra; figlio di Enrico V.* II: 69.
Enrico III Plantageneto (*Henry*), *re d'Inghilterra.* I: 320.
Enrico VII Tudor (*Henry*), *re d'Inghilterra, marito di Elisabetta figlia di Edoardo IV di York, padre di Enrico VIII.* II: 77.
Enrico VIII Tudor (*Henry*), *re d'Inghilterra.* I: 526, 542. II: 78-84 *passim*, 178, 397, 406, 494, 522, 548, 549, 563. III: 464.
Enrico II di Valois-Angoulême (*Henri*), *duca d'Orléans, re di Francia; figlio di Francesco I.* I: 628. II: 197.
Enrico III di Valois-Angoulême (*Henri*), *re di Francia, re di Polonia; figlio di Enrico II e Caterina de' Medici.* I: 675, 676. II: 45, 188, 221-224.
Enrico il Verde (*Der grüner Heinrich*), *lett.* I: 20. IV: 288, 300-303.
de l'Épée, Charles-Michel. III: 96.
Ephraim, *lett.* I: 581.
Epicurei, epicureismo. I: 15, 70, 83, 115, 125, 127, **147-149**, 159, 161, 162, 164-166, 240, 309, 541, 544, 589, 590, 632. II: 19, 46, 102, 187, 240, 241, 244, 321, 323, 330. III: 37-39, 51. IV: 141, 142, 162, 313, 376, 392.
Epicuro. I: 5, 6, 15, 77, 117, 118, 122, 124, **125-129**, 131, 132, 134-137, 162, 223, 540, 543, 589; II: 2, 101, 114, 179, 188, 210, 237, 241-245, 260, 264, 299, 394, 396, 430, 431, 438, 465, 573, 574. III: 15, 19, 38, 86, 98, 129, 159, 292, 410. IV: 18, 166, 251, 392.
d'Épinay *v.* Tardieu d'Esclavelles, Louis-Florence-Pétronille.
Episcopio, Simone; Episcopius *v.* Bischop, Simon.
Epistola di Giacomo, *nt.* II: 357. III: 323.
Epistole di uomini oscuri (*Epistolae obscurorum virorum*). I: 551-563.
Epitteto. I: 45, 336.
Eracle, *mit.* I: 165. III: 418. *v. anche* Ercole.
Eraclito. I: *124*.
Erasmiani. I: 620, 635.
Erasmo da Rotterdam (*Desiderius Erasmus; Geert Geertsz; Gerhard*; *"Ariasmo"*). I: 160, 163, 198, 267, 298, 328, 423, 427, 439, 440, 503, 511, **522-548**, 553-559, 561, 572, 583, 611, 619, 624, 627, 629, 634, 635, *688*. II: 9, 27, 75, **76-78**, 79,

81, 130, 177, 178, **186**, **187**, 203, 209, 213, 222, 235, 240, 332, 347, 451, 465, 531, 593. **III**: 330, 343, 475.
Erastiani. **II**: 407, *407*.
Erasto *v.* Lieber, Thomas.
Erbach, Georg V *e* Valentin II, *conti di*. **I**: 625.
Ercole, *mit*. **II**: 45. **III**: 55. **IV**: 170; *v. anche* Eracle.
von Erdberg, Robert. **III**: 240.
Erdmann, Benno. **IV**: 27.
Erdmann, Johann Eduard. **IV**: 20, 179, 228.
Eresia, eretici. **I**: 2, 3, 173-179 *e passim*. **II**: 14, 15, 163, 164, 172, 173 *e passim*. **III**: 181, 182.
Ermatinger, Emil. **IV**: *294*.
Ermete Trimegisto, *mit*. **I**: 166.
Erode (*Herodes*), *lett*. **IV**: 279.
Erode Agrippa *v.* Agrippa II.
Erodiade, *bibl*. **I**: 407.
Erodoto. **I**: 75, 77. **II**: 392. **III**: 84.
Eroi leggendari. **I**: 695-699.
Erostrate (*Erostrato*) di Efeso. **I**: *78*.
Erotismo e misoginia. **I**: 421, 422.
Ersch, Johann Samuel. **III**: *236*.
Eschilo. **I**: 68, 69. **IV**: 455.
Esculapio, *mit*. **III**: 84.
Esercito della Salvezza (*Salvation Army*). **IV**: 174, 175.
Esiodo. **I**: 60, 63, 75, 84, 173, 184.
Esopo. **I**: 561. **III**: 286.
Esorcismo, esorcisti. **I**: 471, 492, 493. **II**: 151.
Esprits forts. **II**: 336, 378, 487. **III**: 4, 5, 155.
Esquirol, Jean-Étienne-Dominique. **IV**: *128*.
Essere Supremo. **III**: 35, 116, 415, 416, 426, 427, 432, 436, 441-443, 444, 445, 447, 450-453, 499. **IV**: 75, 83, 118, 126, 136, 194.
Essex, Thomas Cromwell, *conte di*. **II**: 83-85.
Este, Alfonso II d', *duca di Ferrara, Modena e Reggio, figlio di Ercole II*. **I**: 628.
Este, Anna d', *figlia di Ercole II e Renata di Francia; moglie di Francesco duca di Guisa*. **I**: 625.
Este, Ercole II d', *duca di Ferrara, Modena e Reggio*. **I**: 625, 628.
Este, Ippolito II d', *cardinale, figlio di Alfonso I e Lucrezia Borgia*. **II**: 198.
Este, Renata d', *v.* Valois-Orléans, Renée di.

Étienne, Henri. **II**: 179.
Étienne de Courcelles *v.* Curcellaeus.
Eucken, Rudolf Christoph. **II**: 438. **IV**: 118, 126, 295, *300-304*, *304*, **310-314**, 364.
Euchiti. **I**: 213.
Euclide di Megara. **I**: 111.
Eugénie, *lett.* **III**: 163-164.
Euler, Leonhard (*Eulero*). **III**: 459.
Euripide. **I**: 68, 77, 86, 95, 99, 100, **102-106**, 158, 165, 452. **II**: 396.
Eusebio di Cesarea. **I**: 116.
Eutzer *v.* Butzer, Martin.
Eva, *bibl.* **I**: 471. **II**: 288, 327, 393, 497. **IV**: 242, 476.
Evangelici, evangelismo. **I**: 366, 519, 533, 543, 535-537, 541, 619, 627, 638, 658, 660, 668, 674, 684. **II**: 333, 385, 419, 476. **III**: 274, 323, 324, 350. **IV**: 437, 448.
Evangelisti. **I**: 103, 196. **II**: 240, 377, 429, 475, 519. **IV**: 191, 229.
Evans, Mary Ann *v.* Eliot, George.
Evemerismo. **I**: 116.
Evèmero. **I**: 115, 116.
Evoluzionisti, Evoluzionistico. **II**: 207.
Eymerich, Nicolau, *O.P.* (*Nicolaus Eymericus; Nicolas Aymerich*). **I**: *417*.
Eyolf, *lett.* **IV**: 360.
Execrabilis, *Pio II, 18 gennaio 1460*. **I**: 595.

Faber. **IV**: *330*.
Faber Stapulensis *v.* Le Fèvre d'Étaples, Jacques.
Fabre d'Églantine, Philippe-François-Nazaire. **III**: *468*.
Fabricius, Johann Albert. **III**: 282, 334.
Fabricius, Johanna Friederike, *figlia di Johann Albert; moglie di Hermann Samuel Reimarus*. **III**: 282.
Falck. **III**: 379.
Falstaff, John, *lett.* **I**: *378*, 578; *v. anche* Oldcastle, John.
Fantasmi *v.* Spiriti.
Farisei, farisaico, *bibl.* **I**: 17, 38, 438. **II**: 118.
Farnese, Margherita *v.* Asburgo, Margherita di.
Fata Morgana, *lett.* **IV**: 409.
Fate, *mit.* **III**: 485. **IV**: *142*.

Faust, *lett.* I: 79, 164, 194, 202, 360, 438, 439, 448, 480, 494, 509, 695, **697-699**. II: 41, 42, 48-50, 139, 489. III: 6, 364, 390. IV: 36, 81, 86, 88, 93, 100, 163, 173, 263, 285, 287, 290, 291, 357, 388, 405.

Fausto di Riez[2] (*Faustus episcopus Reiensis*). I: 186.

Fechner, Gustav Theodor. II: 434. III: 135, 350. IV: 204, 307, 308, 315.

Feder, Karl. III: 18. IV: 20.

Federico, conte palatino del Reno v. Wittelsbach, Federico di.

Federico I di Svevia (*Fridericus de Hohenstaufen*; *"Rotbart, Barbarossa"*), *imp. SRI, re di Germania, re d'Italia.* I: 314, 332.

Federico II di Svevia (*Fridericus, Frethericus de Hohenstaufen; "Stupor mundi"*), *imp. SRI, re di Sicilia e di Puglia, re di Gerusalemme, nipote di Federico I.* I: 67, 204, 205, 209, 229, 253, 267, 272, 274, **309-322**, 325, 327, 328, 329, 330, 332, 337, 339, 341, 347, 348, 350, 354, 356, 364, 401, 406, 411, 432, 563, 581. II: 1, 3, 14, 20, 89. III: 371.

Federico III d'Asburgo (*Fridericus, Friedrich; "Il Bello"*), *imp. SRI, re di Germania, IV re dei Romani, V duca d'Austria e di Stiria.* I: 591, 595.

Federico I di Hoenzollern (*Friedrich III*), *re* in *Prussia; principe elettore di Brandeburgo; figlio di Federico Guglielmo "Il Grande Elettore; padre di Federico Guglielmo I.* I: 481, 490. II: 145, 329, 421, 153, 421. III: 180, 188, 236, 238, 257, 268.

Federico II di Hoenzollern (*Friedrich "Der Grosse", "il Grande"*), *re di Prussia; figlio di Federico Guglielmo I.* I: 76, 89, 126, 134, 222, 279, 314, 316, 320, 417, 422, 433, 482, 483, 542, 691. II: 17, 70-73, 258, **298**, 422, 424, 520, 593. III: 17, 43, 44, 45, 49, 55, 57, 70, 79-81, 85, 87, 119, 128, 131, 215, 225, 226, 231, 234-236, 295, 302-305, 309, **329-384** *passim*, **344-346**, **376**, **377** *praesertim*, 404, 405, 457, 465, 483. IV: 6, 19, 34-37, 57, 89, 96, 104, 105, 297, 304, 305, 316, 317, 427.

Federico Il Pio, *principe elettore v.* von Simmern, Fiedrich.

Federico Guglielmo, *"Il Grande Elettore" di Brandeburgo v.* Hoenzollern, Federico Guglielmo.

Federico Guglielmo I di Hoenzollern (*Friedrich Wilhelm*), *re* in *Prussia ("Il Re Sergente; "Il Re soldato), figlio di Federico I, padre di Federico II.* II: 153, 225. III: 215, 231, 317, 333, 344, 345.

2. *rectius* Fausto di Milevi. L'A. sembra confondere il manicheo Fausto di Milevi – confutato nel 398 nel *Contra Faustum* da Agostino (ω 430) – con Fausto, vescovo di Riez (ω dopo il 485) e che, pur se semipelagiano, era stato anch'egli un accanito apologista antiereticale nell'*Adversus Arianos et Macedonianos*. N.d.C.

Federico Guglielmo II di Hoenzollern (*Friedrich Wilhelm*), *re di Prussia; nipote di Federico Guglielmo I; padre di Federico Guglielmo III.* III: 355, 404. IV: 26.
Federico Guglielmo III di Hoenzollern (*Friedrich Wilhelm*), *re di Prussia; figlio di Federico Guglielmo II.* III: 355. IV: 249, 251.
Federn, Karl. III: *18.*
Fedone (*Phädon*), *lett.* IV: 23-25.
Felice (*Felix*), *manicheo.* I: 186.
Felicità. I: 692, 693.
Felicita (*Felicitas*) *s.* III: 419.
de Feller, François-Xavier. IV: 3, 6.
Felton, John. I: 433.
Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *arcivescovo di Cambrai.* III: 63. IV: 106.
Fenrir, *mit.* III: 460.
Fensch, Ludwig. II: 447.
Ferdinando I d'Asburgo (*Ferdinand*), *imp. SRI., arciduca d'Austria, re di Boemia e Ungheria; fratello di Carlo V imp.* I: 621. II: 177.
Ferdinando II d'Asburgo (*Ferdinand*), *imp. SRI, arciduca d'Austria, re di Boemia e di Ungheria.* I: 488.
Ferencz, David (*Franz Davidis*). I: **656**, **657**, 673, 679, 685.
Feticismo, Feticisti. I: 48, 50, 51, 52 *e passim.* II-III: *passim.* IV: 71, 127, 129, 211, 379, 403, 443, 446, 448.
von Feuerbach, Berta *v.* Löwe, Berta.
von Feuerbach, Friedrich, *fratello di Ludwig Andreas.* IV: 220.
von Feuerbach, Ludwig Andreas. I: 45, 46, 83, 343, 605. II: 66, 191, 298. III: 243, *196*, *457*, 477. IV: 14, 43, 71, 74, 77, 92, 97, 122, 137, 178, 181, 190, 196, **201-218**, 219-221, 224, 227-232, 241, 243, 245-248, 265, 281, 288, 293-295, **296-300**, 301, 303-305, 342, 343, 358, 372, 373, 376, 378, 387, 392, 452.
von Feuerbach, Paul Johann Anselm, *padre di Ludwig Andreas e di Friedrich.* IV: 202.
von Fichard, Johann. I: 488.
Fichte, Johann Gottlieb. I: 74. II: 368, 572. III: 306, 361, 363, 364, 364, 365, 452. IV: 7, **16**, 30, 37, 38, 45, 46, 54, 55-59, **60-64**, 66-69, 71, 73-76, **79-82**, 93, 95, 99, 169, 181, 193, 223, 232.
Ficino, Marsilio. I: **604**, 605.
Fidia. I: 112.
Fielding, Henry. II: **489**, 490.
Fieschi, *famiglia.* I: 628.

Figaro, *lett.* III: 46.
Filantropino (*Philanthropin*). III: 390, **392**, **393**, 394-398, 401-403.
Filalete, *lett.* IV: 45, 46, 47, 185-188.
Filateti. III: 221, 381.
Filelfo, Francesco. I: 592.
Filippo II di Asburgo, *re di Spagna; figlio di Carlo V imp.* II: 20, 74, 201, 305, 307.
Filippo IV (*Capetingi; Philippus; Philippe "Le Bel", "Il Bello"*), *re di Francia.* I: 300, 347, 348, 352, **353**, **354**, 355, 371, 599.
Filippo II Augusto (*Capetingi; Philippus Augustus; Philippe;*), *re di Francia.* I: 309, 312.
Filisteismo. I: 261.
Filisteo. I: 98.
Filmer, Robert. II: 228.
Filoellenismo romano. I: 140-142.
Filone di Larissa. II: 569.
Filosofi, filosofia. I: 8-10. II: 240-242, 535, 536. III: 209-226, 311, 312, 409-412. IV: 3-7, **19**, **20**, 27, 28, 43, 44, 169-228.
Filosofo (Il) di Sans Souci v. Federico II, *re di Prussia.*
Filostrato. II: 408.
Finkelscherer, Israel. I: 257.
Fischer, Kuno. II: 302. IV: 35, 232.
Fisiocrati, fisiocratici. III: *68.* IV: 5, 110.
Fitger, Arthur. III: 77.
Flachsland, Maria Karoline, *moglie di Johann Gottfried Herder.* IV: 80.
Flade, Dietrich. I: 460, 461.
Flagellanti. I: 311.
Flaminio, Giovanni Antonio (*Zabarrini; da Imola*). I: 620.
Flaubert, Gustave. IV: 137-139, 363, 365.
Flavio Filostrato. II: 405.
Fludd, Robert (*Flud; Robertus de Fluctibus*). II: *382.*
Fo *v.* Buddha.
Förster, Friedrich Wilhelm. III: 242.
Förster, Elizabeth *v.* Nietzsche, Elizabeth.
Fogazzaro, Antonio. IV: 140, 340, *340.*
Fontane, Theodor. IV: *330.*
de Fontenelle, Bernard Le Bovier. I: 4, 5. II: 296, 484, 562. III: 13, 14, 91, 212, 215.

Forberg, Friedrich Karl. II: *573*. IV: 31, 59, 63, 64, **65-77**, 82, *88*, 177, 180, 468.
Fornicazione diabolica. I: 403-406, 408, 411, 413, 417, 418, 450, 487.
Foster, James. II: 501, 502.
Forster, Johann Georg Adam. III: 401. IV: **9-12**, 15, 16, 80, 82, 100.
Forster, Johann Reinhold, padre di Johann Georg Adam. III: 401.
Forster, Theresa, *moglie di Johann Georg Adam*. IV: 9.
Fortuna, *mit*. I: 149. II: 63.
Fortuna, *lett*. III: 389.
Fouché, Joseph, *duca d'Otranto*. III: 436, 445.
Fouillée, Alfred. IV: 437.
Fourier, François-Marie-Charles. II: 7. III: 23. IV: **120**, **121**, 201.
Fox, George. II: 337.
Fracastoro, Girolamo. III: 127.
Frammassoni. III: 374, 401. IV: 8.
France, Anatole *ps.* (*François-Anatole Thibault*). IV: 139, **141-147**, 149, 289, 372.
Francescani (*Ordo Fratrum Minorum*). I: **292-294**, 297, 306, 310, 311, 314, 359, 364-366, 387, 422, 439, 529, 535, 551, 575. II: 6, 230.
Francesco I di Lorena (*Franz Stephan III, duca di Lorena e di Bar*), *imp. SRI, marito di Maria Teresa d'Asburgo e cooreggente*. III: 376.
Francesco II di Asburgo-Lorena (*Franz*), *imp. SRI*,[3] *imp. (I) d'Austria*. IV: 110.
Francesco I di Valois-Angoulême (*François*), *re di Francia*. I: 429, 517, 528. II: 78, 172-174, **178**, **179**, 182-184, 196, 522. III: 456.
Francesco II di Valois-Angoulême (*François*), *re di Francia*. II: 198.
Francesco d'Assisi *s.* (*Franciscus de Assisio*), *O.F.M.* I: 231, 310, 311, 364, 622. II: 6, 7.
Francesco di Sales *s.* (*François de Sales de Nouvelles de Boisy*). I: 177.
Franconi (*Francon*). II: 208, 215.
Franck, Adolphe. III: 95.
Franck, Sebastian (*Francus; Frank; Franck von Wörd*). II: 114.
Francke, August Hermann. II: 144, 145. III: 203, **204**, **205**.
Francke, Johannes. I: 19, 305.
von Franckenberg, Abraham. III: 195, 196.
von Franckenstein, Johann Karl, *vescovo di Worms*. II: 161.
Frank, Jakob *v.* Lejbowicz, Jakób Józef.

3. Francesco II il 6 agosto 1806 rinuncia al titolo del SRI e diviene il primo imperatore d'Austria col nome di Francesco I. N.d.C.

Franklin, Benjamin. **III**: 47.
Frate Timoteo, *lett.* **II**: 60.
Fratelli Boemi. **I**: 376, *385*, 386, 387, 415, 416, 638, 654, 655, 674. **III**: 375.
Fratelli di Herrnhut. **III**: 205-207, 229.
Fratelli del Libero Spirito. **I**: 313, 314, 330, 553.
Fratelli di Lione. **III**: 185.
Fratelli Moravi. **III**: 386, 388.
Fratelli Polacchi. **I**: 645, 677.
Fratelli di Transilvania. **I**: *678*.
Fratelli della vita comune. **I**: 503, 507, 508.
Fraticelli. **I**: 314.
Frauenstädt, Julius. **IV**: 182, 321.
Frau Venus, *lett.* **I**: 697; *v. anche* Venere.
Fredegiso di Tour (*Fredegisus; Fridegisius abbas Turonensis*). **I**: 235.
Frecht. **I**: 339-341.
Freethinker, freethinkers. **II**: *172*, 179, 336, 378, 413, 453. **IV**: 165, 190.
Freidank. **I**: 291, 565.
Freigeister. **II**: *172*.
Freiligrath, Ferdinand. **IV**: 89, 283, 284, 298, 305.
Frèret, Nicolas. **III**: 31-39, 47, 48, 163.
Fréron, Élie-Catherine. **III**: 71, 88, *88*, *89*.
Freudenthal, Jacob. **II**: 334, 335. Frey. **III**: *468*.
Freylinghausen, Johann Anastasius **III**: 204.
Friedel, J. L. **III**: 486.
Fries, Jakob Friedrich. **IV**: 38, *188*, *189*.
Froment, Pierre, *lett.* **IV**: 427.
Froude, James Anthony. **IV**: 169.
Froude, Richard Hurrell. **IV**: 169.
Füglin. **I**: 450.
Fürchtegott Geller, Christian. **II**: 296.
Fugger, Anton. **I**: 518.
Fugger, Georg. **II**: 112.
Fugger, Jakob II ("*il Ricco*"). **I**: 518.

Gabriel da Costa *v.* Acosta, Uriel.
Gabriele, *bibl.* **I**: 629.
Gabriele, *lett.* **IV**: *64*.

Gaetano, Domenico Manuel *(Cajetano; "conte Gaëtano")*. **III:** 188, 189.
Galeno. **II:** 27.
Galerio, *imp.* (*C. Galerius Valerius Maximianus*). **I:** 154.
Galiani, Ferdinando (*"L'abate Galiani"*). **III:** 93, 136, 137.
Galilei, Galileo. **I:** 480, 513. **II:** 4, 22, 42-44, 46, 49, **51-55**, 106, 230, 244, 331, 394, 430, 431. **III:** 14.
Gallmeyer, Josephine. **I:** 71.
Garasse, François, *S.J.* **I:** 89. **II:** 192, 208, 215, 216, 219.
Garve, Christian. **IV:** 20, 51, *88*.
Gassendi, Pierre. **I:** 46, 118, 127, 344, 480, 487, *489*, 608, 681. **II:** 104, 105, 143, **233-246**, 394, 434, 465, 535, 539. **III:** 8, 213, 214, 238, 239. **IV:** 166, 251.
Gassner, Andreas, *O.F.M.* **I:** 492.
Gassner, Johann Joseph. **I:** 222.
Gaunilone, *O.S.B.* (*Gaunilo monachus Monasterii Maioris Turonensis*). **I:** **249**, **250**.
Gautama *v.* Buddha.
Gea, *mit.* **I:** 561.
Gebhardi, Johann Ludwig Levin. **III:** 345.
Geertsz, Geert *v.* Erasmo da Rotterdam.
von Geismar, Martin. **IV:** 222, 223.
Gellert, Christian Fürchtegott. **III:** 482, 483.
Gemisto Pletone, Giorgio. **I:** **602**, **603**, 605.
Gemütstheismus. **IV:** 344.
Generale dell'ordine domenicano (Gioacchino Torriani *Magister Generalis OP*). **I:** 416.
Gengis Khan (*Temujin, Genghiz khān*). **I:** *336*.
Genlis, Stéphanie-Félicité du Crest de Saint-Aubin (*"Madame de"*), *contessa di*. **I:** 5. **IV:** 6, *7*.
Genoveva, *lett.* **IV:** 279.
Genthe, Friedrich Wilhelm. **I:** 343.
Gentile (*Gentilis*), Giovanni Valentino. **I:** 627, 635, 655, **658**, **659**.
Gentili, Alberico. **II:** 134, 549.
Gentillet, Innocent. **II:** 70.
Geoffrin, *"Madame"*, *v.* Rodet, Marie-Thérèse.
Geova (*Yahweh*), *bibl.* **I:** 58, 67, 138, 336. **II:** 444, 505, 506, 578. **III:** 76. **IV:** 235, 408, 445, *446*, *480*.
Gerbertus de Aurillac *v.* Silvestro II, *p.*
Geremia, *bibl.* **II:** 387. **III:** 230.

Gerkrath, Ludwig. **II:** *166.*
Gerlach, Diepold. **I:** 672.
Gerle, Christophe Antoine, *O. Cist.* **III:** 445.
Germain, Sophie. **IV:** 127, **128**, 141.
Gerson, Jean (*Iohannes Gerson; Jean Charlier de Gerson*). **I:** 423.
Gervinus, Georg Gottfried. **III:** 233, 318, 399, 482. **IV:** 9, 12, 16, 103, *297.*
Gesuiti (*Societas Jesu; Compagnia di Gesù*). **I:** 420, 428, 461, 462, *462*, 466, 479, 488, 490, 492, 590, 632, 657, 659, 664, 674, 675, 676, 677, 681, 684. **II:** 66-69, 111, 130, 164, 170, 173, 192, 194, 207, 208, 214, 219, 222, 223, 224, 226, 227, 231, 249, 266, 287, 324, 335, 449. **III:** 14, 26, 41, 46, 64, 87, 88, 95, 134, 164, 194, 217-219, 221, 313, 333, 337, 339, 340, 343, 347, 378, 380, 383, 454, 464. **IV:** 8, 62, **107-113**, *124*, 136, 140, 296, 408, 436, 447.
Gesuitismo. **II:** 69. **IV:** 340.
Geyer, Florian. **I:** 518.
Giacobbe, *bibl.* **II:** 480. **III:** 298.
Giacobini, giacobinismo. **III:** 382, 415, 436, 437, 439, 441, 444, 446, 447, 452, 469, 482. **IV:** 3, 30, 117.
Giacobiti. **II:** 494.
Giacomo maggiore, *apostolo.* **II:** 357. **III:** 323, 324.
Giacomo Stuart (*James*), *VI re di Scozia, I d'Inghilterra, figlio di Maria Stuart.* **I:** 424, 435, 455, 456, 459. **II:** 125, 323, 381, 424, *504*, 543.
Giacomo Stuart (*James*), *VII re di Scozia, II d'Inghilterra.* **II:** 409, 419, 493, 543, 552.
Giacomo da Teramo (*Iacobus Paladini de Ancarano*). **I:** 201.
Giansenismo, giansenisti, giansenistico. **II:** 20, 287, 288, 551. **III:** 87, 88, 95, *95*, 203, 347, 429. **IV:** *109.*
Gibbon, Edward. **I:**32, 141, 154, 302. **II:** 487, 489, 518, 525, 529. **III:** 40, 42, 215, 303, 471-477. **IV:** 11.
Gibson, Edmond, *vescovo di Londra.* **II:** 496, 502, 503.
Gichtel, Johann Georg. **III:** 229.
Gilberto Porretano (*Gilbertus episcopus Pictaviensis; Gilbert de la Porrée*). **I:** 271.
Gillardon, Heinrich. **IV:** *356.*
Gioacchino da Fiore, *O. Cist.* (*Joachim abbas Florensis*). **I:** 216, **310**, **311**, 314. **II:** 89, 108. **IV:** 124.
Gioachimiti. **I:** 311, 314.
Giobbe, *bibl.* **I:** 77, 196, 471.
Giona, *bibl.* **I:** 562.

Giordano Bruno *v.* Bruno, Giordano.
Giorgio, *s.* I: 622.
Giorgio I di Hannover (*George Louis*), *re di Gran Bretagna e Irlanda.* II: 493.
Giorgio II di Hannover (*George Augustus*), *re di Gran Bretagna e Irlanda.* II: 425.
Giorgio V di Hannover (*Georg*), *figlio di Ernesto Augusto I, primo re di Hannover, già duca di Cumberland e figlio di Giorgio III, re di Gran Bretagna, Irlanda e Hannover.* I: 491.
Giorgio di Poděbrady (*Jiří z Poděbrad; Podiebradi; Podiebrady*), *re di Boemia.* I: 517, 595.
Giosuè, *bibl.* II: 355. III: 298.
Giovane Europa. IV: 107, 168, 192, **259-261**, 263, 266, 269, 270, 283, 371.
Giovane Germania (*Junges Deutschland*). IV: 19, 104, 105, 107, 134, 136 177, 197, 202, 259-261, 263, 264, 266, 270, 272, 273, 276, 278, 279, 281, 282, 284, 287, 288, 297, 305, 307, 372, 403.
Giovane Italia. IV: 259, 270.
Giovane re v. Carlo IX, *re di Francia.*
Giovani Hegeliani. IV: 177, 180, 181, 189, 213, 214, 220, 221, 224, 227, 230, 233, 246, 261, 297, 353, 359, 360, 456.
Giovanna d'Arco *v.* d'Arc, Jeanne.
Giovanni di Leida *v.* Bokelszoon, Jan.
Giovanni *s.*, *nt.* I: 63, 238, 310, 639. III: 230, 326, 375. IV: 306.
Giovanni XII, *p.* (*Octavianus de comitibus Tuscolanis*). I: 240.
Giovanni XXII, *p.* (*Jacobus de Osa; Jacques Duèse; Duèze*). I: 351, 361, 364.
Giovanni XXIII, *antipapa* (*Baldassarre Cossa*). I: 383.
Giovanni Battista *s.*, *nt.* I: 214. III: 299.
Giovanni Crisostomo *s.* II: 243.
Giovanni di Gand *v.* Lancaster, Giovanni, *duca di.*
Giovanni Nepomuceno *s.* (*Jan Nepomucký; Pomuk; Johanesc*). I: 380-382.
Giovanni Sigismondo (*Szapolyai; Zápolya*), *voivoda di Transilvania.* I: 655, 656.
Giovanni Scoto Eriugena (*Iohannes Scotus Eriugena; Erigena; Ierugena*). I: 236-238.
Giovanni di Shaftesbury *v.* Whiting, John of Shaftesbury.
Giove, *mit.* I: 402, 407, 561, 611. II: 176. III: 460, 462, 473, 491; *v. anche* Zeus.
Girard. II: 177.
Girolamo *s.* (*Hieronymus Stridonensis*). I: 18, *151*, 181, 405, 414, 526, *526*, 532, 534, 540, 679. II: 463.
Girolamo da Praga (*Hieronymus de Praga; Jeroným Praûský*). I: 383, **385**.

Gironda, Girondini. II: 94. III: 382, 411, 413, 427, 431, 438, 441, 451. IV: 425.
Giuda, *nt.* I: 95.
Giuditta, *bibl.* III: 462.
Giuditta (*Judith*), *lett.* IV: 279, 299.
Giulia (*Julie*), *lett.* III: 113.
Giulia (*Gens Julio Claudia*). I: 144, 145, *145*, 150.
Giuliano "l'Apostata", *imp.* (*Flavius Claudius Iulianus*). I: 72, 109, 150, 153, 174, 182, 399. II: 240, 242, 396, 525, 526. III: 60, 340, 345. IV: 193.
Giuliano l'Apostata, *lett.* IV: 360.
Giulio II, *p.* (*Giuliano della Rovere*). I: 526, *584*, 628.
Giulio Cesare (*C. Julius Caesar*). I: 133, 144, 152, 158, 160, 330, 568. II: 257. III: 5, 448.
Giulio il Martire (*Julius Africanus*). I: *68*.
Giunone, *mit.* I: 4, 448.
Giuramento. I: **90**, **91**. I-IV: *passim*.
Giuseppe *s.*, *nt.* I: 232, 527. II: 506.
Giuseppe, *bibl.* III: 298.
padre Giuseppe (François le Clerc de Tremblay, *OFM. Cap.*). II: 129.
Giuseppe II d'Asburgo-Lorena, *imp. SRI, re dei Romani, d'Ungheria e Boemia; figlio di Maria Teresa.* I: 222, 387, 492, 685. III: 302. IV: 8.
Giusnaturalismo, Giusnaturalisti. I: 457, 520. II: 95, 96, 133, 157, 158, 205.
Giustiniano, *imp.* (*Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus*). I: 200, 202, 599.
Giusto Lipsio *v.* Lips, Joost.
Glanvill (*Glanvile; Glanville*), Joseph. I: **480**, **481**, 486. II: 236.
von Glattfelden, Gottfried *v.* Keller, Gottfried.
Gnosi, gnostici, gnosticismo. I: 2, **197**, **198**, 201. II: 287. IV: 285, 287.
Gobineau, Joseph-Arthur, *conte di.* I: 617. IV: 348.
Gödelmann, Johann Georg. I: 459, 488.
Göhre, Paul J. IV: 406, **416-422**, 423.
von Görres, Johann Joseph. III: 486. IV: 104.
Goethe, Johann Caspar G., *padre di Johann Wolfgang.* II: 28.
Goethe, Johann Wolfgang. I: 39, 76, 79, 103, 110, 129, **133-137**, 164, 194, 239, 320, 438, 494, 509, 570, 585, 595, 628, 697-699. II: 27, 28, 40, 44, 48, **49**, **50**, 66, 73, 74, 77, 147, 185, 189-191, 213, 248, 285, 291, 304, 315, 326, 334, 359, 400, 438, 486, 489, 490, 502, 556. III: 31, 40, 57, 63, 89, 106, *106*, 107, 109, 132, 134, 157, 158, 343, 344, 349, 351, **360**, **361**, 362-365, 367-369, 372, 376, 377, 380, 390-393, 398, 400, 459, 481, **482-484**. IV: 10, 11, 13, 16, 17, 27, 36, 43, 49, 59, 60, 63, 64, *65*, 66, **79-94**, 99-101, 104, 105, 107, *109*, 134, 137, 141,

152, 159, 163, 164, 171-174, 179, 193, 201, 215, 235, 257, 260, 263-265, 272, 285, 287, 288, 290, 291, 305, 307, 324, 330, 331, 333, 338, 340, 357, 359, 367, 386, 388, 390, 395, 399, 403, 405, 420, 434, *444*, 452, 455, 456, 458, 462,
Goethe, Katharina Elisabeth *v.* Textor, Katharina Elisabeth.
Göze, Johann Melchior. **II:** 249. **III:** 281, 394, 398, 400
Goldsmith, Oliver. **II:** 490.
Golia, *bibl.* **I:** 342.
Gomar, François (*Gomaer; Gomarus*). **II:** 124, 307.
Gomaristi (*Controremonstranti*). **II:** 123-125, 130, 132, 306, 307, *324*, 328.
Gomarus *v.* Gomar, François.
Gnomi, *mit.* **III:** 485.
Gomperz, Theodor. **I:** 98.
Gonesio *v.* Petrus Gonesius.
Gonzaga, Giulia, *moglie di Vespasiano Colonna conte di Fondi.* **I:** 620.
Goodwin, John. **II:** 549.
Gotama *v.* Buddha.
Gotescalco d'Orbais, *O.S.B.* (*Godescalcus Orbacensis; Fuldensis; Gottescalcus Saxo; Gottschalk der Sachse*). **I:** **235**, **236**, 237.
Gothein, Eberhard. **IV:** *124*.
Gottesleugner, Gottleugner. **I:** 74. **II:** 12.
Gottfried von Glattfelden *v.* Keller, Gottfried.
Gottlos, Gottlosigkeit. **I:** 7, 8, 74. **II:** 13.
Gottschalk *v.* Gotescalco d'Orbais.
Gottsched, Johann Christoph. **I:** 60, 89, 334, 608, 609. **II:** 141, 184, 192, 233, 234, 256, 257, 258, 285, **293-298**, 303. **III:** 23, 259, 316-318, 326. **IV:** 17, *173*, 272, 290.
Gottsched, Adelgunde *v.* Kulmus, Luise Adelgunde Viktoria.
de Gouveia, António (*Antonius Goveanus; Goveano; Govean*). **II:** **164**, **165**.
Gracián y Morales, Baltasar. **II:** 141, **170**, **171**, 172. **IV:** 50, 51.
Gracchus *v.* Babeuf, François-Noël.
Grässe, Theodor. **II:** 447.
Graeve, Johann Georg (*Greffe; Graevius; Grevius*). **I:** 479.
Graf, Anton Alexander *v.* Auersperg, Anton Alexander Graf.
Graf, Matthias. **II:** 308.
de Gramond, Gabriel Barthélemy. **II:** 209, 214-217. **III:** 343.
de Gramond, Pierre de Barthélemy, *padre di Gabriel.* **II:** 214.
Gramont, Antoine III, *duca di, Maresciallo di Francia.* **III:** *17*.

Gramont, Philibert, *conte di, poi duca alla morte del fratello Antoine III.* **III:** 17, 17.
Grande Catechismo. **III:** 486, 487.
Grande Elettore v. Hoenzollern, Federico Guglielmo di, *principe elettore di Brandeburgo.*
Grand Être, *lett.* **I:** 130.
Grande Madre (*Cibele*), *mit.* **IV:** 357.
Grande Spirito, *mit.* **I:** 52.
Grandier, Urbain. **I:** 488-490.
Gran Mogol (*Moghul; Moghol*). **I:** 329.
Granduca di Toscana (Cosimo II de' Medici). **II:** 52.
Granduca di Toscana (Francesco I de' Medici). **I:** 639.
Grazie, *mit.* **III:** 133.
Greffe *v.* Graeve, Johann Georg.
Gregor Pauli (*Grzegorz Paweł z Brzezin; Gregorius Paulus Brzezinensis*). **I:** 679, 680.
Gregorio di Heimburg *v.* Heimburg, Gregor.
Gregorio I *s., p.* (*Gregorius Magnus*). **I:** 405; **II:** 99, 442.
Gregorio VII *s., p.* (*Ildebrandus de Sovana*). **I:** 210, 242, 244-246, 253. **II:** 6. **IV:** 339.
Gregorio XIII, *p.* (*Ugo Boncompagni*). **II:** 33. **III:** 448.
Gregorio XVI, *p.* (*Bartolomeo Alberto Cappellari*). **II:** 17. **IV:** 169.
Gregorio di Nazanzio *s.* **I:** 63.
Greinz, Rudolf. **IV:** 292.
Grétry, André-Ernest-Modeste. **III:** 457.
Gretser, Jakob (*von Markdorf*), *S.J.* **I:** 404. **II:** 238, 322.
Greve, Johann. **I:** 461.
Grevius *v.* Graeve, Johann Georg.
Gribaldi Mofa (*Gribaldo; Moffa*), Matteo. **I:** 658, 659.
Grillparzer, Franz. **IV:** 281.
von Grimm, Friedrich Melchior. **III:** 92, 93, 110-112.
Grimm, Jakob Ludwig Karl. **I:** 494. **II:** 23. **IV:** 268, 343, 401.
Grimm, Wilhelm Karl. **III:** 92. **IV:** 104, 343, 401.
von Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel. **III:** 386.
Grisebach, Eduard. **I:** 699.
Griselda, *lett.* **I:** 579.
Groddeck, Gabriel. **III:** 330.

van Groot, Huig (*Hugo Grotius; Ugo Grozio*). I: 457, 513, 681. II: 7, 94, 95, 97, **121-135**, 136, 137, 140, 154, 156, 157, 205, 347, 355, 384, 465, 499, *504*, 526. III: 216, 238, 249.
van Groot, Maria *v.* van Reigersberch, Maria.
Groote, Geert (*Gerardus Magnus*). I: 507, 509.
Grote, Georg. I: 93, 94.
Grotius, Hugo, Grozio *v.* van Groot, Huig.
Gruber, Johann Gottfried. III: *236*.
Grün, Anastasius *v.* Auersperg, Anton Alexander Graf.
Grünthler, Andrea (*di Schweinfurt*). I: 625, 626.
Gruppe, Otto Friedrich. I: 66. IV: **180**, *180*, **181**, 182, 212, **213**, **214**, 227, *227*.
Gruter, Jan (*Gruytère; Gruterus*). II: 322.
Gualtiero di San Vittore (*Galterius, prior S. Victoris Parisiensis*). I: 272.
Guardati, Tommaso *v.* Masuccio Salernitano.
von Günderode, Karoline. IV: 264.
Günther, Agnes. IV: 140.
Günther, Johann Christian. IV: *173*, 409.
Guerra dei contadini *v.* Rivolta dei contadini.
Guerra (I[a]) Mondiale, *a. 1915-18 ("La Grande Guerra")*. IV: 125, 149, 180, 253, 259, 345, *373*, 395, 407, 422, 423, 425, 426, **428-430**, 433, *434*, 435, 436, 484.
Guerra dei Sette Anni, *a. 1756-1763*. I: 320. III: 363, 473.
Guerra dei Trent'Anni, *a.1618-1648*. I: 141, 205, 385, 386, 429, 489, 498, 512. II: 130, 172, 194, 205, 257, 308, 331, 333, 547. III: 171, 172, 175, 227, 309, 385, 386, 481. IV: 233, 332.
Gueux (*Pezzenti*). II: 306.
Guglielma Boema (*Guglielmina, Gulielmina, Guillelma, Guillemette*). II: 173.
Guglielmina di Prussia *v.* Hohenzollern, Guglielmina di.
Guglielmo III di Hannover (*Willelm, William*), *re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda; principe d'Orange, conte di Nassau, Stadhouder delle Province Unite dei Paesi Bassi; marito di Maria Stuart figlia di Giacomo II*. II: 252, 280, 281, 326, 353, 403, 410, 411, *411*, 412, 418, *420*, 445, 493, 542, 548, 550, 553. III: 262.
Guglielmo I di Hohenzollern (*Wilhelm*), *re di Prussia, imp.* IV: *268*, 317.
Guglielmo II di Hohenzollern (*Wilhelm; "der Kaiser"*), *re di Prussia, imp.* IV: *76*, *319*, 325, 332, 339, 361, 425.
Guglielmo d'Alvernia (*Guillelmus Alvernus, episcopus Parisiensis*). I: **302-304**.
Guglielmo di Conches (*Guillelmus de Conchis*). I: 271.
Guglielmo di Occam, *O.F.M.* (*Guillelmus de Ockham; "Inceptor venerabilis"*). I: 292, 293, 296, 298, **299-302**, **359-368**, 376, 379, 384, 387, 422, 508. II: 535.

Guglielmo Tell, *mit.* **I:** 12, 73. **III:** 449.
Guglielmo Tell, *lett.* **IV:** 348.
Guhrauer, Gottschalk Eduard. **II:** 93, 97, 101, 102.
Guicciardini, Francesco. **I:** **616-617**. **II:** 61. **III:** 339.
Guillelmus de Ockham *v.* Guglielmo di Occam.
Guillemette *v.* Guglielma Boema.
Guisa, *casato*. **II:** 183, 197-200, 203.
Guisa, Carlo di (*Charles*), *cardinale-duca di Reims* ("*Il Cardinal di Lorena*"). **II:** 197, 200, 202.
Guisa, Enrico I, *duca* di (*Henri*), *figlio di Francesco*. **II:** 199, 200.
Guisa, Francesco, *duca* di (*François*), *marito di Anna d'Este, genero di Renata di Valois-Orléans*. **I:** 628.
Guise *v.* Guisa.
Gulliver, *lett.* **I:** 120. **II:** 475, 524, 559, **564-566**. **III:** 315.
Gundling, Nikolaus Hieronymus. **II:** **160-162**, 233.
Gundling, Paul, *barone di*. **II:** 160.
Gury, Jean Pierre, *S.J.* **I:** 492.
Gustavo I Vasa (*Gustav Eriksson*), *re di Svezia*. **II:** 227.
Gustavo II Adolfo Vasa (*Gustav Adolf, Gustav Adolf den Store*), *re di Svezia, padre di Cristina*. **I:** 676. **II:**128, 195.
Gutzkow, Karl Ferdinand. **I:** 266. **III:** 351. **IV:** 19, *102*, 105, 140, 177, 198, 259, 260, **261-278**, 280, 284, 287, *340*.
Guyau, Jean-Marie. **IV:** 137, **437-439**, 440.
Gylluspa, *lett.* **IV:** 277, 278.

Haas, Carl. **I:** 494.
Habsgurg *v.* Asburgo.
Hachenburg *v.* Sayn-Wittgenstein-Hachenburg.
Haeckel (*Häckel*), Ernst Heinrich. **II:** 359. **III:** 63. **IV:** 97, 164, 165, 240, 241, **249**, **250**, 252, 253, 294, 410.
de Haen, Anton. **III:** 495.
Haenisch, Konrad. **IV:** 422, **424**, **425**.
von Hagedorn, Christian Ludwig. **III:** 318.
von Hagedorn, Friedrich. **III:** 318, 326.
Hai Ebn Yockdahn *v.* Hayy ibn Yaqzān.
von Haller, Albrecht. **II:** 24. **III:** **125-127**, *127*, 128, 129, 132, 133.
Halévy *ps.* (*Jacques-François-Fromental-Élie Lévy*). **IV:** 118.

Hall, Charles. **IV**: 117.
von Haller, Albrecht. I: 440. **II**: *24*, 73, 147. **III**: **125-127**, *127*, 128, 129, **131-133**.
Hamann, Johann Georg. **II**: 11. **III**: *106*, 133, 200. **IV**: 17, 22, 38, 83.
Hamel, Ernest. **III**: 431, 447.
Hamerling, Robert. **I**: 698.
Hamilton, William, *sir*. **IV**: 153.
Haner, Johann (*Joannes Hanerus*). **I**: 517.
Hannover, *dinastia*. **II**: 420, *420*, 421, 422, 426, 446.
Hannover, Sofia di, (*Sophie*), *moglie di Ernesto Augusto di Hannover elettore palatino; nipote di Giacomo I Stuart; madre di Giorgio I re di Gran Bretagna e Irlanda e di Sofia Carlotta*. **II**: 420, 421, **424-427**, *453*. **III**: 195.
Hannover, Sofia Carlotta di *v.* Sofia Carlotta, *regina* in *Prussia*.
Hannover, Sofia Dorotea di *v.* Sofia Dorotea, *regina* in *Prussia* .
Hans, *Hänselin, il pifferaio v.* Böhm, Hans.
Hansen, Joseph. **I**: *399*, 414.
Harden, Maximilian. **I**: 255. **IV**: 400.
Hardouin, Jean, *S.J.* **III**: 10, 11, 332, 334, 337.
Hare, Francis. **II**: 467.
Harmensz, Jakob *v.* Arminio.
von Harnack, Adolf. **I**: 141, 142. **II**: 453. **IV**: 339, 341, 342, **348-352**, 353.
Harnisch, Konrad. **IV**: *337*.
Hartleben, Otto Erich. **III**: 194.
von Hartmann, Eduard. **I**: 515. **IV**: 213, 228, **315-320**, 321, 322, 324, 325, 341, 439.
Harvey, William. **I**: 513.
von Hase, Karl August. **IV**: *455*.
van Hattem, Pontiaen. **II**: 329.
Hauber, Eberhard David. **I**: 223.
Haugwitz, Christian August Heinrich Kurt, *conte di*. **II**: 145.
Hauptmann, Gerhart. **IV**: 403, **404-407**, 454.
Haym, Rudolf. **IV**: 212, **214-216**.
Ḥayy ibn Yaqẓān (*Hai Ebn Yockdahn; Joktan*), *lett*. **I**: **281-287**.
Hebbel, Friedrich. **IV**: 215, 235, **278-287**, 299, **452-454**.
Hébert, Jacques René (*"Le Père Duchesne"*). **III**: 432-435, **436-440**, 441, 442, 445, 448, 452, 468. **IV**: 371.
Hébertismo, hébertisti. **III**: 413, 434, 436, 441, 443.
Hecker, Isaac Thomas. **IV**: 340.
Hedda Gabler, *lett*. **IV**: 264.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. I: 35, 51, 87, 93, 125, 249, 298, 343, **501**, **502**, 506, 508, 559, 683. II: 46, 66, 144, 294, 359, 368, 369, *380*, 406, 516. III: **3**, **4**, 214, 222, 363. IV: 30, 31, 41, 42, 49, 59, **60**, **61**, 66, 79, 84, *121*, 127, 134, 138, 168, 177-**180**, 181, 182, 188, *189*, 190-192, 196-198, 201-203, 205, *206*, 207, 209, 212-215, 219-221, 225-227, *227*, 229-233, 235, 237, 240, *251*, 259, 261, 268, 269, 287, 296, 309, *314*, 315, 320, 324, 349, 353, 356-359, 359, 361, 386, 452.
Hegeliani, Hegelismo. I: 114, 343, 344, 508, 647. III: 119. IV: 49, *121*, 153, 177, 178, 180-182, 188, 189, 191, 195, 197, 201-203, 205, 208-210, 212-215, 217, 220-222, 224, 227, 230, 231-233, 236, 239, 261, 298, 300, *316*, 318, 321, 324, 334, 343, 353, **357-359**, 360, 361, 385, 399.
Heimburg, Gregor. I: **593-595**, 615.
Heine, Heinrich. I: 110, 314, 584, 698, *698*. II: 423. III: 59, 132, 318, 459, 482. IV: 100, 103, 105, 151, 172, **233-237**, 246, 260, 261, 265, 266, 270, 271-274, 276, 277, 282, 288, *297*, 343, 354, 388.
Heine, Salomon, *zio di Heinrich*. IV: 234.
Heine, Thomas Theodor. IV: 292.
Heinrich, *lett.* IV: 285, 286; *v. anche* Agathodämon.
Heinse, Johann Jacob Wilhelm. III: 482.
Heinzen, Karl Peter. IV: *206*, **248**.
Heller, S. I: 698.
von Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand. II: 54, 539. IV: 166, 339, 342.
van Helmont, Jan Baptiste. I: 428. II: *27*.
Helvetius, Claude-Adrien. III: 72, 89, 92, 104, 464. IV: 142.
Hemmingsen, Niels. II: 134.
Hempel, Gustav. III: 356.
Hemsterhuis, Franciscus. II: 385, 483. III: 135, 417.
Hengstenberg, Ernst Wilhelm. IV: 261.
Henricus Morus *v.* More, Henry.
Heppe, Heinrich. I: *399*.
Herbert of Cherbury, Edward, *barone di*. I: **39**, **40**, 280, 344, 544, 606, 640, 641, 683. II: 50, 75, 90, 92, 106, 121, 133-135, 156-158, 205, 207, 358, 364, 371, 375, 378-380, *380*, **381-389**, 390, 404-408, *461*, 465, 477, 481, 484, 491, 498, 505, 517, 527, 533, 538, 583. III: 19, 23, 109, 168, 229, 266, 287, 366, 367, 432. IV: 41, 141, 161.
Herbst, Iohannes *v.* Oporino, Giovanni.
Herder, Johann Gottfried. II: 4, *416*, 482, 485, *488*, 490, 519. III: *106*, 205, 295, 344, 351, 360, **361**, **362**, 364, 377, 481. IV: 16, 18, 22, 43, 86-88, 90, 134, 357.

Herder, Maria Karoline *v.* Flachsland, Maria Karoline.
Hermanssen; Hermansz, Jakob *v.* Arminio.
Herweg, Georg. **IV**: 89, 228, 282-284, 296, 305.
Herz, Marcus. **III**: 363.
Hessen *v.* Assia.
Hessus, Helius Eobanus (*Eoban Koch*). **I**: 560.
Hettner, Hermann. **IV**: 295, 297, 299, 302.
Heydenreich, Karl Heinrich. **I**: 338. **II**: 171, 470. **IV**: 15, **49-59**, 77, *87*, *88*.
von Heyse, Paul. **IV**: 403, 404.
Hieronymus de Praga *v.* Girolamo da Praga.
Hīnayāna (*Himayana*). **IV**: 439.
Hipler, Wendel. **I**: 521.
Hirnhaim, Hieronymus, *Magister Generalis O. Praem.* **II**: 236.
Hirsch, August. **I**: 456. **II**: 25.
Hobbes, Thomas. **I**: 53, 300, 344, 379, 480, 486, 513. **II**: 7, 119, 124, 136-138, 227, 245, 273, 326, 335, 342, 354, 355, 375, 380, 385, 405, 407, 408, 410, 465, 466, 485, 491, 493-495, **531-540**, 543. **III**: 19, 36, 64, 86, 115, 138, 176, 189, 238, 239, 251, 253, 309. **IV**: 40, *110*, 129, 332.
Höffding, Harold. **III**: 112.
Höfler, Konstantin. **I**: 375, 376.
Höhn, Paula. **IV**: 484.
Hölderlin, Friedrich. **IV**: 178.
Hoffmann. **IV**: 246.
Hoffmann, Adolf. **IV**: 424.
Hoffman von Fallersleben, August Heinrich. **IV**: 284.
van Hogstraaten (*Hoogstraaten, Hoogstraten*), Jacob, *Magister Generalis. O.P.* **I**: 551, 552. **II**: 326.
Hohburg, Christian (*Hoburg; ps.: Berhard Baumann, Elias Prätorius, Andreas Säuberlich, Christianus Montaltus*). **III**: 172, 173.
Hohenlohe, *conte di, tutore dei conti di Wertheim.* **III**: 263.
Hohenstaufen (*Staufen*) *v.* Svevia.
Hohenzollern (*Zollern*), *casata.* **I**: 372. **II**: 418. **III**: 334. **IV**: *82*.
Hohenzollern, Alberto, *duca di (Albrecht; "Alberto di Brandeburgo"), cardinale, principe- arcivescovo elettore di Magonza; figlio di Giovanni Cicerone, principe elettore del Brandeburgo.* **I**: 518, 535, 625. **III**: 385.
Hoenzollern, Federico III di *v.* Federico I *re* in *Prussia.*

Hoenzollern, Federico Guglielmo di (*Friedrich Willhelm*), *principe elettore di Brandeburgo* (*"Il Grande Elettore"*), *padre di Federico I re* in *Prussia*. I: 480, 654, 681. II: 136, 137, 143, 145, 275. III: 26.
Hohenzollern, Friedrich Wilhelm, *margravio di Schwedt, marito di Sophie figlia di Federico Guglielmo I*. III: 334.
Hohenzollern, Guglielmina di (*Wihlelmina*), *figlia di Federico Guglielmo I di Prussia; sorella di Federico II; moglie di Federico, margravio di Bayreuth*. III: 329, 331, 335, 336.
Holbach, Paul Henri Dietrich Thiry (*ps.*: *"Mirabaud"*), *barone di*. I: 133, 342. II: 244, 447, 472, 519, 539. III: 36, 38, 57, 62-65, *78*, 86, 90, 92, 94, 110-112, 130, 133, 134, **135-162**, 163, 413, 448, 464. IV: 65, 142, 251, *314*, 354.
Holbach, Charlotte-Suzanne, *baronessa di, v.* d'Aine, Charlotte-Suzanne.
Holbein, Hans, *"Il Giovane"*. II: 80.
Holroyd, John *v.* Sheffield, John Holroyd, *conte di*.
Hontan *v.* La Hontan, Louis-Armand.
Hooft, Pieter (*Pietre*) Corneliszoon (*"Il grande pagano"*). II: **326**, **327**.
Hopkins, Mattew (*Matthias*). I: 488.
Horn, Franz. III: *195*.
Hornejus, Conrad (*Horn, Horne, Horneius, Horney*). III: 325.
Hosius, Stanislaus *v.* Osio, Stanislao.
Hospital *v.* de L'Hospital, Michel.
Hosse, Hossius *v.* Stosch, Friedrich Wilhelm.
Hotman, François *v.* Ottomanno, Francesco.
Houssaie *v.* Amelot de La Houssaye.
Houyhnhnms, *lett.* II: 564
Hozjusz, Stanisław *v.* Osio, Stanislao.
Huch, Ricarda. IV: 103.
Huet, François. I: 282.
Huet, Pierre Daniel (*Huetius*). II: 169, **193**, **194**, 234.
Hülsgen, *lett.* I: 438.
Hufeland, Gottlieb. III: 499.
Hughes, Thomas. IV: 170.
Hugo, Victor-Marie. IV: 137, *174*, 285.
von Humboldt, Alexander. IV: 10.
Hume, David. I: 10, 25, 32, 46, 121, 130, 159, 190, 191, 293, 302, 481. II: 4, 11, 236, 375, 380, 388, 391, 430, 481, 518, 519, 531, 539, 540, **566-593**. III: 33, 36, *36*, 60, 63, *77*, *78*, 138, 142, 165, 266, 289, 312, *352*, 407. IV: 20, 24, 42-46,

49, 61, 71, 79, 129, 131, 151, 153, 154, 160, 174, 249, 311, 465, 466, 477, 478, 481.
Humiani. II: 569, 570.
Hurd, Richard. II: 566.
Hus, Jan (*Iohannes*). I: 252, 372, 373, 375, 376, **382**, 383-386, 389, 391, 394, 520, 543. II: 6, 58, 207, 397. III: 185. IV: 351.
Husschin, Johann (*Ecolampadio*; *Oecolampadius*). I: 533.
Hussiti, hussitici, hussitismo. I: 359, 371-394, 397, 416, 498, 501, 505, 519, 654. II: 7, 58, 205, 332. IV: 124.
Hutcheson, Francis. III: 135.
von Hutten, Ulrich (*Ulricus de Hutten*). I: 391, 523, 533, 535, 536, **537**, **538**, 552, 553, **554-558**, 559, 560, 574, *584*, 591, 593, 594, 615, 625, 629, *695*. II: 58, 77. IV: 193, 289.
Huxley, Henry. IV: 165.
Hyde, Thomas. III: 418.

Iacobus Paladini de Ancarano *v.* Giacomo da Teramo.
Iagelloni (*Jagiellonowie; Jagellovci; Jogailáičiai*), *dinastia*. I: 675.
Iblis, *Principe delle tenebre*, *mit.* I: 184.
Ibn Rušd *v.* Averroè.
Ibn Sīnā *v.* Avicenna.
Ibn Ṭophail *v.* Abū Bakr Ibn Ṭufail.
Ibsen, Henrik. I: 238. IV: 121, 264, 348, 359, **360**, **361**, 372, 373, 400, 406.
Ickstatt, Johann Adam, *barone di.* III: 378.
Idealismo, idealisti. I: 37, 71, 273, 481, 699. II: 118, 431, 514. III: 9. IV: 38, 126, 177, 179, 184, 212, 239, 240, 251, *251*, 310, 311, 317, 388, 401, 417, 437, 439, 476, 477.
Idolatri, Idolatria, idolatrico. I: 232, 233, 398, 472, 486, 487, 622, 639, 654, 679. II: 255, 262, 263, 377, 385, 577-579 *e passim*. III: 51, 217, 218, 243, 256. IV: 97, 157, 184, 211, 277, 326, 432, 446.
Idra di Lerna, *mit.* II: 167.
Ietro (*Jethro*), *bibl.* II: 480. III: 298.
Ignazio di Loyola *v.* de Loyola.
Ilive, Jacob. II: **479**, **480**.
Illuminati. II: 164. III: 377-384. IV: 4, 8; *v. anche* Massoneria.
Illuminismo, illuministi, illuministico. I-II: *passim*. III: 165-207, 227-327 *e passim*. IV: 38-39, 40-42 *e passim*.

Ilozoismo. II: 433. III: 410.
Imm. IV: 484.
Immortalità. I: 37-39 *e passim.* II: 515-516, 582-584 *e passim.* IV: 16, 23, 24, 33, 37, 43, 55, 56, 58, 61, 70, 71, 75, 86, 138, 159-161, 163, 204, 205, 205, 242, 245, 293, 296, 298, 299, 301, 302, 347, 364, 367, 439, 469; *v. anche* Anima.
Imperatore (Arrigo VII di Lussemburgo, *Henricus de Luxemburgo, imp. SRI.*). I: 565.
Impero romano. I: 139-155.
Incroyables. III: *89*.
Incubi, *mit.* I: 202, 203, 205, 404, 418, 469, 492. II: 396.
Indemoniati *v.* Possessione diabolica.
Index librorum prohibitorum, *a. 1557-*. I: 455. IV: 140, 176, 339, 427.
Indifferentismo, indifferentisti. I: 304, 305, 544-546 *e passim.* II: 309, 310, 372-374 *e passim.* III: 54, 192, 401. IV: 90, 98, 139, 140, 141, 163, 263, 269, 436.
Indipendenti (*Independents*). II: *402*, 404, 406, 407, 549, 550; *v. anche* Congregazionalisti.
Individualismo, individualisti. I: 91, 117, 191, 583, 586. IV: 215, *314*, 320, 360, 371, 373, 400, *409*, 438.
Indulgenze, *commercio delle.* I: 211, 415, 518.
Innocenzo III, *p.* (*Lotharius de comitibus Signinis*). I: 210, 213, 214, 216, 496, 497.
Innocenzo IV, *p.* (*Sinibaldus de comitibus de Flisco; Fieschi*). I: 320.
Innocenzo VIII, *p.* (*Giovanni Battista Cybo*). I: 206, 409, 410.
Inquisitori. I: 410, 429, 430, 438, 449, 458, 464, 535, 553. III: 181.
Inquisizione (*Sanctum Officium Inquisitionis hereticae pravitatis*). I: 214-217, 496-498 *e passim.* II-III: *passim.* IV: 247, 273, 338.
Inquisizione spagnola. I: 217, 218, 498. II: 20, 163, 164, 345, 579.
Institoris Henricus *v.* Krämer, Heinrich.
Intolleranti, intolleranza. I: 59, 141, 143, 144, 262, 275, *462*. II: 50, 227, 248, 270, 272, 317, 406, 525, 579. III: 60, 117, 150, 176, 253, 309, 310. IV: 22, 97, 174, 175, 187, 200, 277, 299, 331, 334, 387, 396, 403.
Io, *concetto dell'*. I: 130-132.
Iohannes Clericus *v.* Leclerc, Jean.
Iohannes Duns Scoto *v.* Duns Scoto, Iohannes.
Ipazia (*Hypatia*), *lett.* IV: 168, 170, 171.
Ipazia di Alessandria. I: 123. II: 436, 466. III: 336, 338.
Ipparchia. I: 110, *110*, 111.

Ippocrate. **I:** 73, **106**, 107, *124*, 599. **III:** 494.
Ireneo di Lione *s.* (*Irenaeus episcopus Lugdunensis*) **I:** 198, 199.
Isacco, *bibl.* **II:** *474*. **III:** 298.
Isaia, *bibl.* **II:** 387, 506.
Iside, *mit.* **III:** 55.
Islam, islamismo, maomettani, musulmani, Ottomani, Turchi, Saraceni. **I:** 253-255, 275, 276, 316, 317, **653**, **654**, **671-673** *e passim.* **II-IV:** *passim.*
Isocrate. **II:** 230.
Italia medievale. **I:** 238-240.
Ivan IV (*Ivan Vasil'evič*; "*Groznyj, il Terribile*"), *zar di Russia.* **I:** 675.

Jacobi, Friedrich (*Fritz*) Heinrich. **II:** 50, 213. **III:** 342, 351, 352, 360-363, 417. **IV:** 18, 21, 22, 43, 51, 58, 59, 63, 64, 83, 84, 92, 169.
Jacobs, Heinrich. **IV:** 484.
Jacobs, Monty. **IV:** 484.
Jacobus Arminius *v.* Arminio.
Jäger, Johann (*Croto Rubiano*; *Crotus Rubianus*). **I:** 553, 554, 560.
Jagellovci; Jagiellonowie *v.* Jagelloni.
von Jakob, Ludwig Heinrich . **IV:** 55.
Jan van Leiden *v.* Bokelszoon, Jan.
Janssen, Johannes. **I:** 440, 484, 591.
Jansson Van Almeloveen, Theodor. **I:** 487.
Janus Junius Eoganesius *v.* Toland, John.
Jaquelot (*Jacquelot*), Isaac. **II:** 283-285.
Jean-Christophe (*Johann Cristoph*), *lett.* **IV.** 147.
Jean Paul *ps. v.* Richter, Johann Paul Friedrich.
Jehova *v.* Dio.
Jelles, Jarig. **II:** 334, *334*, 349.
Jenichen, Gottlieb Friedrich. **II:** 328.
Jeroným Praûský *v.* Girolamo da Praga.
Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm. **IV:** 69, 127, *474*, *475*.
Jerusalem, Karl Wilhelm, *figlio di Johann Friedrich Wilhelm.* **IV:** 90, 265.
Jewel (*Jewell*), John, *vescovo di Salisbury.* **I:** 486.
Joannes Hanerus *v.* Haner, Johann.
Jörg, *lett.* **IV:** 292.
Jogailáičiai *v.* Jagelloni.
Johanesc Nepomucký *v.* Giovanni Nepomuceno.

Johann, *lett.* III: 357.
Johanna *v.* von Puttkamer, Johanna.
John of Gaunt *v.* Lancaster, John.
Johnson, Esther. II: 556, 565. III: 156.
Johnson, Samuel. II: *465*, 529.
Joktan *v.* Ḥayy ibn Yaqzān.
Jolowicz, Heimann. III: 303.
Jordan, Wilhelm. III: 329, 335, 339. IV: 143, **284-287**.
Jud (*Judä*), Leo. I: 528.
Jukundi, *lett.* IV: 293, 294.
Jülich-Clèves-Berg, Wihlelm III, *duca di.* I: 443.
Jülich-Clèves-Berg, Wilhelm Heinrich, *duca di Sassonia e di.* III: 274, 276.
Julie, *lett.* III: 113.
Julien, Stanislas. IV: 479, 480.
Junges Deutschland *v.* Giovane Germania.
Junius Brutus Celta *v.* Languet, Hubert.
Junius, Franciscus (*Franz, Francis; François du Jonne*). II: 122.
Jurieu, Pierre. II: 130, 249, 250, 251, 261, 266, 268, 273, 274, **276-285**, 374, 411.
Justine, *lett.* IV: 293, 294.
Jussuf *v.* Abū Ya 'q ū'b Yū'suf.
Justus Lipsius *v.* Lips, Joost.

Kästner, Abraham Gotthelf. III: 405. IV: 22.
Kalthoff, Albert. IV: *409*.
Kaltwasser, Johann Friedrich Salomon. II: 247.
Kammermeister, Joachim Liebhard (*Camerario, Camerarius*). I: 424.
Kant, Immanuel. I: 10, 35, 39, 44, 46, 50, 84, 108, 127, 129, **224-226**, 246, 292, 299, 559, 683. II: 4, 11, 49, 73, 171, 359, 368, 384, 388, 450, 483, 502, 539, 540, 566, 567, 569, 570, 589-591, **592**, **593**. III: 1, 3, 37, 109, 143, 165, 196, **199-201**, 288, 302, **303-306**, 312, 353, 355, 360, **362**, **363**, 364-368, 377, **393**, 394. IV: 9, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 27-77, 79, 87, 95, 97, 99, 105, 106, 115, 126, 131, 138, 153, 157, 167, 169, 174, 176, 177, *188*, *189*, 195, 202, 215, 217, 233, 235, 236, 240, 243, 249-251, *251*, 269, 310, *314*, 331, 339, 359, 382, 414, 415, 438, *444*, 456, 457, 464-466, 468, 476-478.
Kant-Geschellschaft. IV: 178.
Kantiani. IV: 15, 20, 29, 32, 33, 35, 37, 38, 42, 44, 48-51, 53-56, 63, 65, 65, 69, 70, 72, 75, 76, 126, 134, 167, *189*, 215, 232, 305, *314*.

Kapp, Christian. **IV**: 217, 296.
Kapp, Johanna. **IV**: 296.
von Karlstadt, Andreas Rudolph Bodenstein (*Andreas Carlstadt, Karolostadt*). **I**: 219.
von Kaulbach, Wilhelm. **I**: 218.
Keats, John. **IV**: 357.
Kekule von Stradonitz, Friedrich August. **I**: *119*
Keller, Gottfried (*"Gottfried von Glattfelden"*). **I**: 20. **IV**: 199, 202, 259, **287**, **288**, **291-305**, 314, 373.
Keplero (*Johannes Kepler; Keplerus*). **I**: 67. **II**: 4, 43, 44, 49, 51, 430, 431. **IV**: *189*.
van Keppel *v.* Albemarle, Arnold Joost.
Kerner, Justinus. **III**: 495. **IV**: 192.
Kestner, Lotte *v.* Buff, Charlotte Sophie Henriette.
Ketzer *v.* Catari.
Keyssner, Gustav. **IV**: 198.
von Kleist, Heinrich. **I**: *203*, 555.
Kierkegaard, Søren Aabye. **IV**: *110*, 215, **359**, **360**, 361, 399, 409, 423.
King, William, *arcivescovo di Dublino*. **II**: 462.
Kingsley, Charles. **II**: 436. **IV**: **168**, 170, *170*, 171.
Kirchhoff, Gustav Robert. **IV**: 128, 466.
von Kirchmann, Julius Heinrich. **II**: 388.
Kisch, Paul. **IV**: *279*.
Klaar, Alfred. **II**: 346. **IV**: 275.
Klees, Joseph. **IV**: 148.
von Kleist, Heinrich. **II**: 64. **III**: 254. **IV**: 30, *109*, 264, 404.
Klettenberg, Susanne Katharine. **II**: 27, 28.
Kleve Berg *v.* Jülich-Clèves-Berg.
Klinger, Friedrich Maximilian. **IV**: 399.
Klopstock, Friedrich Gottlieb. **II**: 231. **III**: *304*, 441. **IV**: 9, 11, 61, 105.
Klose, Wilhelm. **III**: 297.
von Knebel, Karl Ludwig. **I**: 133, 134. **IV**: 83.
von Knigge, Adolf Franz Friedrich. **III**: 379, 380, 383, 384, 404, *405*.
Knittelvers. **I**: 448. **IV**: 100, 289, **290**, **291**.
von Knoblauch, Karl. **III**: 485-487. **IV**: 223, *223*.
Knox, John. **II**: 229.
Knutsen (*Knutzen*), Matthias. **I**: 515. **II**: 182. **III**: 165-171, 173, *228*, 342, 412.
Knutzen, Martin. **IV**: 27, 28, 49.

Koch, Eoban *v.* Hessus, Helius Eobanus.
von Königslöwen. **II:** 296.
Koerbagh, Adriaan (*ps.: Friedrich Wahrmund*). **II:** **338-343**, 345, 354. **III:** *170.*
Koerbagh, Johannes. **II:** **338-340**, 342, 343.
Kolbenheyer, Erwin Guido. **II:** 338, 343.
Komenský, Jan Amos *v.* Comenio.
Kopernik *v.* Copernico.
Kortholt, Christian. **I:** 344 . **II:** 97, 379, **385-388**, 390, **533-535**. **III:** *174.*
von Kotzebue, August Friedrich Ferdinand. **I:** 79. **III:** 353, 380, 398, 404, *404*, 405, *405*. **IV:** 179, 231, 356.
Krämer, Heinrich, *O.P.* (*Henricus Institoris; de Slestat, Schlettstadt*). **I:** 410, 413, 414, **415-417**, 418.
Kraemer, Wolfgang. **IV:** 483, 484.
Kriesl. **IV:** *294.*
Krischna (*Ka*). **IV:** 445.
Krug, Wilhelm Traugott. **II:** 547. **IV:** 64.
Kürnberger, Ferdinand. **IV:** 355, 356.
Kulmus, Luise Adelgunde Viktoria (*"Madame Aletofila"), moglie di Johann Christoph Gottsched.* **II:** 296. **III:** 226.
Kullur, Guffrud, *lett.* **IV:** 199.
Kulturkampf. **I:** 490. **IV:** 193, 245, 315, 318, 327, 330, 332, **333-335**, 337, 338, 349, 421, 424.
Kunrath, Henry. **I:** 333.
Kutter, Hermann. **II:** 89. **IV:** *410*, *411*, ***412***, *413*.

Labadie, Jean (*de la Badie*). **III:** **26**, **27**, 172, 203.
Labadisti. **III:** 25, 26.
Labieno (*Titus Labienus*). **I:** 152.
de La Boétie, Étienne. **II:** 182, **187-189**, **224**, **225**, 226.
de La Bruyère, Jean. **I:** 433. **III:** **4-6**.
Lachmann, Karl. **IV:** 172, 226.
de La Croze, Mathurin Veyssière (*ps.: Acolzer*). **I:** 671. **II:** 209, 217, 294. **III:** 10, 11, 165, 169-171, 178, 236, 250, **329-344**.
de La Fontaine, Jean. **II:** 184.
de Lagarde, Paul-Anton, *ps.* (*Paul-Anton Bötticher*). **IV:** **325**, **326**, 333.
Lago, *padre di Tolomeo I Sotere*. **I:** 115.
Lagrange (*Lagrancia, La Grange*), Giuseppe Luigi. **III:** 135, 158.

de La Harpe (*Laharpe*), Jean-François. **II:** 204. **III:** *88*, 458, 461, 464, **468-471**. **IV:** 3, 138.
La Hontan, Louis-Armand de Lom d'Arce, *barone di*. **III:** 21, 22.
La Houssaye *v.* Amelot de La Houssaye Abraham Nicolas.
Laínez, Diego, *S.J.* **II:** 67.
de Lalande, Joseph-Jérôme Le Français. **III:** 377, 409, 417, **456-459**, 478, 456.
Lamarck, Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet, *cavaliere di*. **III:** 134, 409.
Lambert, Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, *marchesa di*. **III:** 92.
Lambert, Johann Heinrich. **IV:** 27, 35.
de La Mennais (*Lamennais*), Félicité-Robert. **IV:** 133, 171, 268.
de La Monnoye (*De la Monnaye*), Bernard **I:** 339.
de La Mettrie (*Lamettrie*), Julien Offroy. **I:** 126. **III:** 104, *105*, **119-133**, 135, 138, 235, 289, 290, 292, 345, 346, 469. **IV:** 240, 251.
de La Mothe le Vayer, François. **I:** 263, 641. **II:** 104, **233-246**, 544. **IV:** 28.
Lancaster, Giovanni di Gand (*John of Gaunt*), *duca di; padre di Enrico IV re d'Inghilterra*. **I:** 377-379.
Landauer, Gustav (*ps.: Caspar Schmidt*). **I:** 338, 359, 569. **IV:** 121, *226*, 425.
Landesmann, Heinrich *v.* Lorm, Hieronymus.
Lange, Carl Heinrich. **III:** 324, 326.
Lange, Friedrich Albert. **I:** 118. **II:** 391, 434, 443, 447, 448, 485, 486, 532. **III:** 31, 120, 125. **IV:** 166, 228, 239, 244, 245, **250-252**, 315.
Lange, Johann Joachim. **III:** 222, *222*, 259, **264**, 268, **274-276**, 280, 285, 319.
Langravio d'Assia (Filippo I, *"Il Magnanimo"*). **I:** 627.
Languet, Hubert (*ps.: Junius Brutus Celta*). **II:** 57, **227-229**.
Lani, Guillaume. **II:** 261.
Lantin *v.* Voltaire.
Lao-tse (*Lao-Tze, Lao Tzŭ, Lao Zi, Laozi; "Lao Dan"*). **IV:** 320, **446**, 447, 479, 480, *480*.
La Peyrère, Isaac. **III:** 11, 12.
de Laplace, Pierre-Simon. **III:** *456*.
La Rochefoucauld, François, *principe di Marcillac, duca di*. **I:** 116. **II:** 171. **III:** 4, 18. **IV:** *110*, **224**, **225**.
de La Rose, Claude (*ps.: Jean-Baptiste Du Mesnil; "Rosimond"*). **I:** 696.
Las Cases, Emmanuel-Augustin-Dieudonné, *conte di*. **III:** **455**, **456**.
Lassalle, Ferdinand. **IV:** 118, 122, 123, 333.
Lasswitz, Kurd. **II:** 359.
Latitudinari (*Latitude-men, Latitudinarians, Latitudinarii*). **II:** 371-373, 374, 375, 381, 409, 410, 551.

Lattanzio (*L. Caecilius Firmianus Lactantius*). I:17, 202, 402, 469. II: 35, 287, 392.
Lau, Theodor Ludwig (*forse ps.: Titius*). I: 684. II: 593. III: 227, 236, 240, 241-256, 344. IV: 20.
Laube, Heinrich. IV: 259, 261, 271, 273, 274, 276.
de Launay *v.* Staal, Marguerite-Jeanne Cordier.
Laura, *lett. ma forse Laureta de Noves, moglie di Hugo de Sade.* I: 570, 572, 577, 578.
Laurentius Vallensis *v.* Valla, Lorenzo.
Lavan (*Lavau*), *abate di.* III: 10.
Lavater, Johann Kaspar. III: 391, 392, 494. IV: 15, 21, 63, 86, 90.
Lavoisier, Antoine-Laurent. II: 244. III: 64, 476.
Law, John. III: 247.
Laymann, Paul, *S.J.* I: 461.
Lazzaro, *nt.* II: 303, 399, 425, 476. IV: 10.
Le Bovier v. de Fontenelle, Bernard Le Bovier.
Le Breton, André. III: 85, 86.
Lechler, Gotthard Victor. II: 379, 380, *380.*
Lecky, William Edward Hart-pole. I: 30, 399. II: *557.* III: 303.
Leclerc, Jean (*Iohannes Clericus*). II: 283-285, 347, 348, 363, 449, 551.
Lee, Edward, *arcivescovo di York.* I: 529.
van (*von*) Leenhof, Friedrich (*Frederick*). II: **328**, **329**.
Le Fèvre d'Étaples, Jacques (*Faber Stapulensis, Fabre d'Estaples*). I: 506, 528.
Lega della scarpa (*Bundschuh*). I: 520, 521, 558.
Leggende. I: 687-699.
Légris de Latude, Claire-Hippolyte-Josèphe ("*Mademoiselle Clairon*"). III: 104.
von Leibniz, Gottfried Wilhelm. I: 19, 24, 31, 121, 191, 282, *462*, 480, 613, 671, 681-683. II: 40, 50, 97, 98, 101, 136, 139-141, 147, 156, 209, 244, 257, 276, *276*, 293-295, 297, 298, 348, 349, 381, 413, **420**, **421**, 422-428, 484, 491, **492**, **493**, 535, 474, 593. III: 10, 22, 46, 134, 141, 145, 165, *175*, 176, 177, 194, **209-215**, 217, 220, 222, 223, 225, 226, 278, 282, 289, 312, 331-334, 336, 375, 494. IV: 17, 18, 23, 47, 48, 130, 131, 157, 207, 255, 315, 358, 382, 451.
Leitzmann, Albert. IV: 10.
Leland, John. II: 409, 507, 512.
Lelia (*Lélia*), *lett.* IV: 263.
Lejbowicz, Jakób Józef (*Jakob Frank*). III: *468.*
Lemuri, *mit.* III: 36

Lenau, Nikolaus, *ps.* (*Nikolaus Niembsch von Strehlenau*). **I:** 698. **III:** 6. **IV:** 151, 283, 354, 380.
von Lenbach, Franz Seraph. **IV:** *102.*
de Lenclos, Ninon (*Anne Lenclos*). **III:** 16, 17, 457.
Lenz, Jakob Michael Reinhold. **IV:** 399.
Leo, Heinrich. **III:** 302.
Léon de la Guidonnière *v.* de Versé, Noël Aubert.
Leonardo da Vinci. **II:** 244, 539.
Leone I, *p.* (*Leo Magnus*). **II:** 287.
Leone X, *p.* (*Giovanni de' Medici*). **I:** 336, 526, 536, 552, 589, 606, 607, 617, 623, 628. **II:** 34, 59.
Leone XIII, *p.* (*Vincenzo Gioacchino Pecci*). **IV:** 340.
Leporello, *lett.* **II:** 7.
Le Prestre, Sebastien Vauban, *marchese di.* **I:** 4.
Lerchheimer, Augustin. **I:** 488
de Lespinasse, Jeanne-Julie-Éléonore (*"Mademoiselle de Lespinasse"*). **III:** 93.
Lessing, Gotthold Ephraim. **I:** 19, 23, 33, 34, 126, 141, 222, 237, 238, 242, 264, 265, 282, 302-304, 325, 341, 467, 468, 580-582, 670-673, 677, **681-683**. **II:** **37-39**, 44, 50, 93, 100, 249, 271, 291, 292, 296, 298, 317, 355, 359, 365, 384, 408, 482, 485, 486, 502, 519, 520, 531, 562, 563, 593. **III:** 44, 45, 57, 81, 89, 91, 131-133, 165, 205, 235, 265, 281, 285, 294-296, 313, 315, 316, 326, 344, 349, 351, 352, 353, 354, **355-363**, 364, 365, 367, 368, **369-374**, 377, 398, 481, 482, 484. **IV:**8, 13, 14, 18, 20-23, 25, 41, 43, 67, 71, 92, 97, 125, 126, 184, 191-193, 236, 268, 275, 294, 316, 338, 346, 357, 360, 406.
Lessing, Karl, *fratello di Gotthold.* **IV:** 125.
Leti, Gregorio. **I:** 619.
Lettres à Eugénie. **III:** 163, 164.
Leuchsering, Franz Michael. **III:** 379.
Leucippo. **I:** 118.
Leucippo (*Leucippe*), *lett.* **III:** 32, 33.
Le Vayer *v.* de La Mothe le Vayer, François.
Levi, Eliphas. **IV:** 434.
Leviatano, *bibl.* **II:** 533, 536.
Levin, Rahel, *moglie di Karl August Varnhagen von Ense.* **IV:** 263, *263*, 264, 267.
Lévy, Jacques-François-Fromental-Élie *v.* Halévy.
Lévy, Michel. **IV:** 138.
Lewes, George Henry. **I:** 85, 109. **II:** 44, 45, 532. **IV:** **171**, **172**.
de L'Hospital, Michel. **II:** 93, 130, 187, 194, **195-204**, 256, 382.

Liber de tribus impostoribus **I:** 302, **317-319**, 325-344, 473, **580-583**, 626, 653. **II:** 37, 97, 104, 113, 115, 173, 176, 218, 371, 382, 396, 398, 409. **III:** 254, 370-274; *passim*. **IV:** 66, 122, 247, 483.
Libera arte. **II:** 456-458.
Liberi Muratori. **III:** 368, 369, 371, 372, 374-378, 383.
Liberalismo. **II:** 507. **IV:** *206*, 319, 344, 346, *410*.
Libero arbitrio. **I:** 19, 20, **538-540**, 541, 628, 629. **II:** 57. **III:** 348 *e passim*. **IV:** 17, 183, 385, 432, 469- 471.
Libero Arbitrio, *lett.* **I:** 628, 629.
Libero pensiero, liberi pensatori, liberi spiriti, libertà di pensiero. **I:** 32-34, 70-72, **506-508**, **693-695**; *passim*. **II:** **10**, **11**, **39-41**, **451-453**, **463-466**, **480**, **481** *e passim*. **III:** 356-358 *e passim*. **IV:** 9, 17, 19, 21, 25, 81, 98, 104, 105, 108, *121*, 134, 142, 147, 181, 190, 207, 208, 216, 223, 224, 227, 228, 233, 262, 263, 269, 275, 276, *300*, 321, 322, 332, 376, 396, 403, 431, 442, 484.
Libero vedere. **II:** 458-460. **III:** *61*.
Libertà di scrittura (*Free Writing*). **II:** 470.
Libertà di stampa. **II:** 162, 319, 412. **IV:** 11, 59, 175, 176, 181, 214.
Libertini, Libertinismo. **I:** 314, 329, 335, 584, 596, 636, 688, 696. **II:** 102, 178, **179-181**, 367. **III:** 248, 342.
Libro dei tre impostori *v.* Liber de tribus impostoribus.
Licantropi *v.* Lupi mannari.
Lichnowski, *principe, lett.* **IV:** 286.
Lichtenberg, Georg Christoph. **III:** 4, 405. **IV:** **12-15**, 16, 17, 19, 21, 58, 205, 234, 236, 307, *475*.
Lichtenstein, Erich. **II:** 297.
Licurgo. **II:** 418.
Lieber, Thomas (*Liebler*; *ps.: Erasto*). **II:** *407*.
Liebert, Arthur. **IV:** 42.
Liebler, Thomas *v.* Lieber, Thomas.
Liebmann, Otto. **IV:** 215.
Lightfoot, John. **II:** 477.
Lilith, *bibl.* **I:** *399*.
van Limborch, Philippus. **II:** 551.
Lindau, Hans Rudolf David. **IV:** 74.
Lindau, Hans. **IV:** 484.
Linguaggio, *critica del.* **I:** **298**, **299**. **II:** 442-444, **589-591**. **IV:** 12, 32, 35, 38, 72, 76, 83, **89**, **90**, 98, 149, 165, **167**, **168**, 214, 216, 220, 232, 253, 328, 330, **392-395**, 399, 420, 424, 433, 456, 459, 462, 469, **476-479**, 482.

Linguaggio deista. II: 375, 376.
Lingua tedesca. II: 141, 142.
Lingue volgari. II: 9, 10.
Linneo, Carlo (*Carl von Linné; Linnaeus*). III: 122.
Lipomano v. Lippomano, Luigi.
Lippert, Julius. I: 48, *381*.
Lippomano (*Lipomano*), Luigi, *vescovo di Verona*. I: 623.
Lips, Joost (*Joes; Justus Lipsius; Giusto Lipsio*). II: 321, 322, 330.
Liscow, Christian Ludwig. III: 166, 301, 314-316, 317-319, 321, 322, 324-327, 344, 477, 492. IV: 8, 236.
Lisimaco, *re di Macedonia*. I: *110*.
Lismanin, Franciszek, *Magister Provincialis OFM*. I: 667.
Littré, Maximilien-Paul-Émile. IV: 129, 130-132, 137, 139.
Litzmann, Berthold. III: 317, 326. IV: *173*.
Livellatori. II: 407.
Livio *v.* Tito Livio.
z Lobkovic (*von Lobkowitz*), Caramuel. II: 171, 172.
Locke, John. I: 30, 31, 32, 61, 118, 121, 223, 300, 506, 546, 669. II: 4, 7, 11, 54, 55, 138, 154, 236, 261, 313, 314, 316, 330, 372, 375, 380, 383, 388, 389, 391, 409, 410, 412-416, 426, 442-444, 447, 448, 450, 451, 465, 482, 483, 485, 492, 510, 511, 516, 519, *523*, 532, 539, 540-555, 556-567. III: 33, 36, 49, 60, 90, 95, 97-99, 110, 123, 138, 142, 165, 212, 214, 223, 280, 290, 309, 312, 325, 347, 348, 375, 390, 432, 476, 491. IV: 24, 27, 34, 37, 61, 157, 240, 243, 331, 370.
Llull, Ramón *v.* Lullo, Raimondo.
Löffler. II: 362.
Lötze, Henning. I: 556.
Lötze, Wedag. I: 556.
Löwe, Berta, *moglie di Ludwig Andreas von Feuerbach*. IV: 208.
Löwenstein, Rudolf. IV: 284.
Löwenstein-Wertheim, *contea SRI*. III: 265, 266, 267.
Löwenstein-Wertheim, *conti di*. III: 263, 267.
Löwenstein-Wertheim, Ludwig Moritz, *conte di*. III: 264.
Löwenstein-Wertheim-Rochefort, Eleonore Marie, *contessa di; vedova di Ernesto Leopoldo d'Assia-Rheinfels-Rotenburg*. III: 260, 267.
Loisti. II: 367, 368.
Loisy, Alfred. IV: 340.
Lolhard, *mit*. I: *377*.
Lollardi. I: 377, *377*, *378*.

Loos, Cornelis (*Cornelius; Callidio, Callidius*). I: 430, 461, *461*.
Lope de Vega *v.* de Vega Carpio, Félix Lope.
Lord Byron *v.* Byron, George Gordon Noël.
Lorena, *casato di*. II: 183.
Lorena, *Cardinale di v.* Guisa, Carlo di.
Lorena, Francesco III Stefano, *duca di, v. Francesco I, imp. SRI.*
Lorm, Hieronymus, *ps.* (*Heinrich Landesmann*). IV: 343.
Lotto, *gioco del*. I: 400.
Lotze, Rudolph Hermann. I: 24. IV: 127, 134, 305, **308-310**.
Louis, Rudolf. IV: 322, 323.
de Loyola, Ignazio *s.*, *S.J.* (*Íñigo López de Oñaz y Loyola*) I: 328, 626. II: **66-68**, 164. III: 378. IV: 107, 108, 111, 112.
Lubbock, John *v.* Averbury, John Lubbock.
Luca *s.*, *nt.* I: *38*. II: 272. III: 401.
Lucano (*M. Annaeus Lucanus*). I: 79.
Lucianista. I: 634. II: 321, 330.
Luciano di Samosata. I: **163-167**, 200, 411, 525, 540. II: 76, 176, 179, 396, 398. III: 13, 475. IV: 398.
Luciferiani. I: 205.
Lucifero *v.* Diavolo.
Lucinde, *lett.* IV: 273.
Lucio, *lett.* I: 411.
Lucrezio (*Titus Lucretius Caro*). I: 44, 117, 121, 131, **132-137** *passim*, 138, 148, 162, 605. II: 45, 46, 431, 438. III: 60, 63, 66, 292, 457, *457*. IV: 142, 166, 302.
Luden, Heinrich. II: 141, 143, 144.
Ludovico I il Pio (*Ludovicus; "Louis le Débonnaire, le Pieux"*), *imp. SRI.* I: 233, 235.
Ludovico IV il Bavaro (*Ludovicus Bavarus), duca di Baviera, imp. SRI.* I: 300, 364, 366.
Ludwig, Emil. IV: 90.
Ludwig, Otto. IV: 282.
Luigi IX *s.* (*Ludovicus; Capetingi*), *re di Francia*. I: 353. II: 256.
Luigi XI di Valois (*Louis*), *re di Francia*. II: 255.
Luigi XII di Valois-Orléans (*Louis; "Le Père du peuple"*), *re di Francia*. I: 627.
Luigi XIII di Borbone (*Louis; "Le Juste"*), *re di Francia*. II: 127, 129.
Luigi XIV di Borbone (*Louis-Dieudonné; "Le Grand", "Le Roi Soleil"*), *re di Francia*. I: 140, 671. II: 107, 179, 234, 252, 257, *257*, 258, 266, 269, 271, 277,

336, 412, 441, 496, 542. **III:** 6, 7, 11, 13, 16, 39, 40, 48, 69, *104*, 309, 423, 426. **IV:** 28.

Luigi XV di Borbone (*Louis; "Le Bien-Aimé"*), *re di Francia*. **I:** 146, 147. **II:** 19, *594*. **III:** 71, *104*, 107. **IV:** 5.

Luigi XVI di Borbone (*Louis*), *re di Francia*. **II:** 229. **III:** 45, 57, *68*, 423, 429, 430, 467. **IV:** 14, 236.

Luigi XVIII di Borbone (*Louis-Stanislas-Xavier, conte di Provenza*), *re di Francia, fratello di Luigi XVI*. **III:** 454, 463.

Luigi Ferdinando (Friedrich Ludwig Christian Hohenzollern, *figlio di Augusto Ferdinando e nipote di Federico II*). **IV:** 264.

Luigi Filippo (Louis Philippe Albert d'Orléans, *conte di Parigi*). **IV:** 235.

Luigi Napoleone *v.* Napoleone III.

Lhuillier, Claude Emmanuel *v.* Chapelle *ps.*

Luisa (*Luise*), *lett.* **II:** 489.

Lullaby. **I:** *399*.

Lullo, Raimondo *b., OFM.* (*Ramón Llull; "Doctor illuminatus"*). **I:** **304**.

Luna, *mit.* **I:** 561.

Lupi mannari. **I:** 408, 458. **III:** 83.

Lussemburgo, *casata*. **I:** 381.

Lutero (*Martin Luther*), *O.S.A.* **I:** 3, 7, 18, 22, 59, 193, 206, 210, **218-220**, 231, 233, 361, 365, 366, 372, 378, 386-389, 401, 415, 428, 439, 450, 459, 484, 498, 507, 511-513, **514-548** *passim*, 551-555, 557, 558, 559, 561-563, 574, 583, 587, 593, **594-595**, 605-607, 611, 612, 615-619, 621, 623, 625-627, 629, 633-635, 645, 648, 654, 655, *656*, 668, 677, 678, *678*, 687, 690. **II:** 9, 9, 16, 24, 26, 29, 30, 45, 48, 58, 65, 75, 76, 80, *80*, *81*, 84, 91, 110, 117, 118, *122*, 130, 141, 143, 151, 174, 177, 178, 183, 184, 223, **224**, 228, 250, 261, 284, 306, 311, 320, 333, **366**, **367**, 381, 397, 401, *402*, 406, 417, 451, 521, 548, 563. **III:** 65, 174, 184, 204, 211, 229, 230, 234, 261, 263, 268, 270, 279, 320, 322-326, 330, 337, 339, 340, 347, 353, 366, 375, 376. **IV:** 62, 90, *102*, 144, 169, 197, 205, 223, 255, 277, 282, 289, 312, 319, 334, 342, 351, 382, 384, 405, 416, 437, 463.

Luther, Paul, *figlio di Lutero*. **IV:** 205.

Lutz (*Lucius, Lutius*), Wilhelm Friedrich von Ehinegen. **I:** 424.

Luxembourg *v.* Lussemburgo.

Lyell, Charles, *sir*. **IV:** 171.

Lynch, Hester, *moglie di Henry Thrale*. **II:** 529.

Lyons, William. **II:** 448, **472**, **473**.

Mach, Ernst. **I:** 130. **IV:** 128, 329, *475*, 481.
Machiavelli, Niccolò. **I:** 328, 356, 585, 591, 606. **II:** 1, 7, 16, 25, **58-66**, 68-74, **95**, **96**, 102, 104, 113, 118, 163, 171, 330, *382*, 396, 398, 518, 580. **III:** 281, 311. **IV:** 96.
Machiavelliano, machiavellico, machiavellismo. **I:** 356, 687. **II:** 44, 67, 68-70, 112, 139, 306, 330. **III:** 128, 281
Mackay, John Henry. **IV:** 181, 216, 226, 227.
Madame Aletofila *v.* Kulmus, Luise Adelgunde Viktoria.
Madame de Bergeret, *lett.* **IV:** 146.
Madame du Châtelet *v.* Châtelet, Gabrielle-Émilie.
Madame de Curchod *v.* Curchod, Suzanne.
Madame d'Épinay *v.* Tardieu d'Esclavelles, Louis-Florence-Pétronille.
Madame de Genlis *v.* Genlis, Stehanie-Félicité du Crest de Saint-Aubin.
Madame Geoffrin *v.* Rodet, Marie-Thérèse.
Madame de Lambert *v.* Lambert, Anne-Thérèse.
Madame Mazarin *v.* Mancini, Ortensia.
Madame Necker *v.* Curchod, Suzanne.
Madame de Pompadour *v.* Pompadour, Jeanne-Antoinette, *marchesa di*.
Madame Tallien *v.* Cabarrus, Jeanne-Marie-Ignace-Thérésa.
Madame de Tencin *v.* de Tencin, Claudine-Alexandrine Guérin.
Madame de Staël *v.* Necker, Anne-Louise-Germaine.
Mademoiselle Clairon *v.* Légris de Latude, Claire-Hippolyte-Josèphe.
Mademoiselle de Delaunay *v.* Staal, Marguerite-Jeanne Cordier de Launay.
Mademoiselle de Lespinasse *v.* de Lespinasse, Jeanne-Julie-Éléonore.
Mademoiselle Meillard *v.* Meillard.
Madonna *v.* Maria.
van Maerlant, Jacob (*Jakob von Maerlant*). **IV:** 124.
Magi, *nt.*: **II:** 35.
Magia, maghi, ciarlatani, illusionisti, incantatori. **I:** **412**, 427-429, 463-465, 472-475, 481-483 *e passim*. **II-IV:** *passim*.
Magnetismo. **III:** 495, **496-498**.
Magnus, Heinrich Gustav. **IV:** 166.
Mago Merlino *v.* Merlino.
Maha Guru, *lett.* **IV:** 277, 278.
Mahayana (*Mahāyāna*). **IV:** 449.
Maier, Georg (*Major*). **III:** 324.
Majestas Carolina. **I:** 380.
Major *v.* Maier, Georg.

Maimbourg, Louis, *S.J.* I: 634, *634*. II: *258*, 266, 267.
Maimonide (*Maimonides; Mōsheh ben Maimōn; RaMBaM = Rabbī Mōsheh ben Maimōn; Abū 'Imrān Mūsā b. Maimūn*). I: 254, **256-259**, 280. II: 289, 290, 351.
Maine, Anne-Louise-Bénédicte, *duchessa del, v.* Borbone-Condé, Anne-Louise-Bénédicte di.
de Maistre, Joseph. IV: 133.
des Maizeaux, Pierre (*Desmaizeaux*). II: 249. III: 15, 16.
de Malebranche, Nicolas. II: *269*. III: 147.
de Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon. I: *417*. III: 87, 89.
Malleus maleficarum. I: 218, 219, *399*, 404, 411, 412, **413**, **414**, 415-420, 422, 424-426, 432, 435, 444, 446, 447, 449, 455, 457, 459, *460*, 475, 482, 488, 492, 497, 501. II: 92, 93, 360
Mancini, Ortensia (*"Madame Mazarin"), nipote del cardinale Mazzarino; moglie del duca di Meilleraye poi duca di Mazzarino*. III: 16, 17, 19.
Manders, *lett.* IV: 360.
de Mandeville, Bernard. II: 289.
Manfredi (*Manfred*), *lett.* IV: 152.
Mani (*Mānī*). I: 182, 183, **184-185**, 190. II: 286.
Manichei, Manicheismo. I: 16, 173, 178, **182-186**, 190, 201, 212-214, 337, 420, 469. II: 282, 283, **286-289**, 290, 294. IV: 152.
Manifesto del Partito comunista, *a. 1848*. IV: 123.
Mano morta. IV: 124.
von Manteuffel, Erns Christoph. III: **225**, **226**, 238, 294.
Maometto (*Muḥammad*; *"il Profeta"*). I: 182, 254, 273, 286, 317, 326, 331, 334, 336, *337*, 339, 342, 653, 672. II: 37, 109, 193, 286, 342, 373, 394, 416, 456, 476. III: *47*, 65, 84, *260*, 332, 340, 347. IV: 65, *189*, 246, 347.
Maometto II (*Muḥammad*; *"Fātiḥ, il Conquistatore"*), *sultano ottomano*. I: 592.
des Marais, Marie-Anne Hurault, *moglie del marchese di Boulainvilliers; lett.: la Comptesse de*. III: 47, 48.
Marat, Jean-Paul. III: 390, 432, 468. IV: 124, 141.
Marcione. II: 287.
Marcioniti. I: 16. II: 283, 286, 287.
Marcks, Erich. IV: 332.
Marco Aurelio, *imp.* (*M. Aurelius Antoninus*). I: 45, 399. II: 265.
Maréchal, Pierre-Sylvain. III: 457, **458**, **459**.
Maresius *v.* Desmarets, Jean de Saint-Sorlin.
Margherita, *lett.* II: 50.

Margherita *s.* I: 394.
Margherita di Parma *v.* Asburgo, Margherita di.
Margherita di Valois-Angoulême (*Marguerite*), *regina di Navarra*; *moglie di Enrico II d'Albret, re di Navarra; sorella di Francesco I, re di Francia.* I: 621, 622, 628. II: 174, 177, 178, 180, 182, 184, 196, 197.
Margherita di Valois-Angoulême (*Marguerite; "la reine Margot"*), *regina di Navarra e di Francia; figlia di Enrico II e di Caterina de' Medici; prima moglie di Enrico IV di Borbone.* I: 530.
Margravio del Brandeburgo (Gioacchino I, *Joachim Nestor, principe elettore di*). I: 427.
Margravio di Schwedt v. Brandeburgo-Schwedt, Federico Guglielmo, *margravio* di.
Margutte, *lett.* I: 589.
Marheineke, Philipp Konrad. IV: 226.
Maria (*Immacolata, Madonna, Madre di Dio, Miriam, Vergine*). I: 151, 198, 199, 201, *203*, 208, **209**, **210**, ***210***, 225, 245, 352, 363, 366, 393, 413, 414, 420-422, 492, 527, 561, 573, 589, 622, 637, *637*, *638*, 647, 653, 657, 659. II: 67, 78, 131, 218, 255, 260, 288, 394, 525, 578. III: 200, 234, 336, 349, 460, 462. IV: 10, 111, 274, 291, 445.
Maria I Stuart (*Mary; Maria Stuarda*), *regina di Scozia; figlia di Giacomo V.* I: 424, 620. II: 198, 229.
Maria I Tudor (*Mary; "La Cattolica"*; *"Bloody Mary, La Sanguinaria"*), *regina d'Inghilterra; figlia di Enrico VIII e Caterina d'Aragona; moglie di Filippo II di Spagna.* I: 626. II: 81, 83, 84, 90.
Maria Antonietta d'Asburgo-Lorena (*Maria Antonie Josepha Johanna; Marie-Antoinette*), *regina di Francia; figlia di Maria Teresa imp.; moglie di Luigi XVI.* III: 45, 423, 438.
Maria Maddalena, *nt.* I: 560.
Maria Teresa d'Asburgo (*Maria Therese), imperatrice del SRI, arciduchessa d'Austria, regina d'Ungheria e di Boemia; moglie di Francesco III Stefano, duca di Lorena e di Bar; madre di Giuseppe II e di Maria Antonietta, regina di Francia.* I: 482.
de Mariana, Juan, *S.J.* II: 223, 224.
Marino, Giambattista. III: 282.
Marlborough, John Churchill, *duca di.* II: 467. III: 86.
Marmontel, Jean-François. III: 86.
Marok, Siegfried. IV: 178.
Marot, Clément. I: 628. II: 175, 178, 179, 182-185.

Marquard, Matthäus. **I:** 76.
Marr, Wilhelm. **IV:** 297, *297*.
Marrani. **II:** 164, 165, 345, *345*, 346
Marte, *mit.* **II:** 446.
Martello delle streghe *v.* Malleus maleficarum.
Martin, *lett.* **III:** 357.
Martin Salander, *lett.* **IV:** **304**, **305**.
Martini, Gottfried. **IV:** *51*.
Martinus Bellius *v.* Castellion, Sébastien.
Marx, Karl. **I:** 569. **IV:** 113, 120, **121-123**, 126, 127, 178, 201, 216, 247, 358, *410*, 414.
Marxismo, marxisti. **IV:** 123, 154, *409*.
Marziale (*M. Valerius Martialis*). **I:** 144, 149.
Masaryk, Tomáš Garrigue. **IV:** 122.
Massimiliano I d'Asburgo (*Maximilian, Maximilianus*), *imp. SRI, re dei Romani, erede di Ungheria e di Boemia.* **I:** 551, 576.
Massimiliano II d'Asburgo (*Maximilian*), *imp. SRI, re dei Romani, di Ungheria e di Boemia, figlio di Ferdinando I.* **I:** 623, 661. **II:** 228.
Massimino il Trace, *imp.* (*Iulius Verus Maximinus*). **I:** 153.
Massimo di Tiro. **II:** 454.
Massoneria, massoni. **II:** 441. **III:** 313, 359, **368-384**. **IV:** 4, 8.
Masuccio Salernitano (*Tommaso Guardati; Masuccio di Salerno*). **II:** 115.
Matematica seicentesca. **I:** 513, 514.
Materialismo, materialisti, materialistico. **I-II:** *passim*. **III:** 63, 64, 119-164, 238-240, 246, 247; *e passim*. **IV:** **239-257** *e passim*.
Matteo *s.*, *nt.* **I:** *38*. **II:** 428, 503.
Matthew Paris, *O.S.B.* (*Matthaeus monachus S. Albani Hertfordshirensis; Matteo di Parigi*). **I:** 272, **319-322**, 405. **II:** 394.
Matthieu. **IV:** *411*.
de Maupertuis, Pierre-Louis Moreau. **III:** 52, 132, 291, 345.
Maurer. **IV:** 484.
Maurice, Frederick Denison. **IV:** 170.
Mauvillon, Jakob. **III:** 379, 380, 405, 481, 482, 483, 484, *484*, 485.
Max Havelaar, *lett.* **IV:** 372.
von Mayer, Julius Robert. **III:** 122.
Mayer, Lodewijk *v.* Meyer, Lodewijk.
Mayer, Wolfgang. **II:** 308.
Mazarin; Mazarino *v.* Mazzarino.

Mazdeismo. **I:** 190, 192.
Mazzarino, Giulio Raimondo (*Mazarino; Mazarin*), *cardinale*. **I:** 480, 485. **II:** 234, 261. **III:** 16.
Mazzini, Giuseppe. **IV:** 259, 270.
Meccanicismo, meccanicista. **III:** 120-122.
Mecenate (*Gaius Maecenas*). **I:** 145, 167, 168.
Medici, *famiglia*. **I:** 616. **II:** 58, 61, 63. **IV:** 453.
Medici, Caterina de' *v.* Caterina, *regina di Francia*.
Medici, Cosimo de' (*"il Vecchio"*). **I:** 603, 605.
Medici, Lorenzo de' (*"il Magnifico"*), *signore di Firenze*. **I:** 589, 598.
Medicus, Friedrich (*Fritz*). **IV:** 73.
Medioevo italiano. **I:** 238-240.
Medusa, *mit*. **III:** 151
Meerman, Willem. **II:** 327.
Mefistofele, *lett*. **I:** 164, 438. **IV:** 178, 185, 285.
Megarici. **I:** 111-113.
Meillard. **III:** 435, 439.
Meinecke, Friedrich. **IV:** 332.
Meiner, Felix. **IV:** 126.
Meiners, Christoph. **I:** 127, 128. **III:** 482.
Meinsma, Koenraad Oege. **II:** 331, 336.
Meissner, Alfred. **IV.** 283.
Meister Eckhart *v.* Eckhart, Johannes.
Melantone (*Philipp Schwarzerd*). **I:** 67, 517, 533, 536-538, 622, 624, 636, 638, 656. **II:** 130, 133, 227, 228. **III:** 204, 366.
Melchisedech, *lett*. **I:** 581, 582.
Mencken, Wilhelmine Luise, *moglie di Karl Wilhelm Ferdinand, madre di Malle e di Otto von Bismarck-Schönhausen*. **IV:** 326.
Mendelssohn, Dorothea, *figlia di Moses Mendelssohn, moglie di Friedrich von Schlegel*. **IV:** 101, 103.
Mendelssohn, Moses (*Moses Dessau; "Platone tedesco"*). **I:** 256, 259, 282. **II:** 317. **III:** 325, 288, 295, 296, 302, 305, 306, 351, 352, 353, 360, 362, 363, 365. **IV:** 15, 20-25, 38, 41, 51.
Mendicanti *v.* Domenicani *e* Francescani.
de Mendoza y de la Cerda, Ana, *moglie di Ruy Gomez de Silva principe di Eboli*. **II:** 20.
Menger, Anton. **IV:** 124-126, 127.
Mennicke, Karl. **IV:** 414.

Mennisti *v.* Mennoniti.
Menno, Simons (*Menno Simonis*). I: *632*. II: 332, 333.
Mennoniti (*Mennisti*). I: *632*, 685. II: 312, 327, **332**, **333**, 337, 342, 352, 353.
Menzel, Wolfgang. IV: 197, 261, 263, 266, **270-273**, 277.
Mercantilismo. III: **244-246**, **310-311**.
Mercier, Louis-Sébastien. III: **416**, **417**, 421, 450, 469.
Merck, Johann Heinrich. III: 482.
Mercurio, *mit.* I: 619. II: 175-177, 446.
Merker, Nicolao. II: 271.
Merlino, *lett.* I: 208. II: 524.
Mersenne, Marin. I: 332, 681. II: 104, 206, 207, 209, 245, 382, *382*, 535.
Merula, Angelo (*Engel Willemsz de Merle*). I: 328, *328*.
Mesenzio, *mit., lett.* I: 662.
Meslier, Jean (*"le curé Meslier"*). III: *36*, **66-68**, 70, 71, **72-78**, *78*, *162*, 414, 441.
Mèsme, Laurent *v.* Neuré, Michel *ps.*
Mesmer, Franz (*Friedrich*) Anton. I: 222. III: 488, **493-501**.
Mesmerismo. III: **500-501**.
Messaliani. I: 213.
Messalina, *imp.* (*Messalina Valeria*). I: 373.
Metamorfosi. I: 406, 458.
Metternich-Winneburg, Klemens Wenzel Lothar, *principe di.* III: *456*. IV: 260, 266.
Meyer, Georg Friedrich. III: 227.
Meyer, Johannes. I: 220, 398, 399, 420.
Meyer (*Mayer*), Lodewijk (*Ludwig*; *Louis*). II: 334, 347-350.
Meyer, Richard Moritz. IV: 396, 398.
Meyer-Pforzheim, C. W. II: 588.
Meyrink, Gustav. IV: 434.
Michaelis, Johann David. III: 350. IV: 18.
Michaelis, Georg, *Cancelliere dell'Impero tedesco*. IV: **435-437**.
Michaelis, Johann David. IV: 21.
Michele, *bibl.* II: 480.
Michelet, Jules. IV: 112, 226.
Mida, *mit.* IV: 388.
Middleton, Conyers. I: 31, 32. II: **497**. III: 60.
Mikrokosmos, *lett.* I: 24. IV: 305, 308.
Mill, John Stuart. I: 190, 191. II: 301. IV: **129**, **130**, 131, 154, **155-164**.

Milton, John. I: 197, 328. II: 97, 162, 203, **229-231**, 375, 389, 403, 404, *416*, 418, 465, 550, 552. III: *282*, 463. IV: 151, 176, 346.
Miltonisti. II: 231, 404.
Minnesänger. I. 291, 292.
Minoranze (*atteggiamento verso le*). I: 146, 147.
Minosse, *mit.* II: 418.
Mirabaud *v.* Holbach, Paul Henri Dietrich Thiry.
Mirabeau, Gabriel-Honoré de Riqueti, *conte di*. III: 132, 381, *382*, 390, 413, 423, 429, *475*, 481, 482. IV: *22*.
Miracoli, prodigi. I: 20-31, 33-36, 208, 650, 651, 693 *e passim*. II: 475-477, 577, 578, 586, 587 *e passim*. III: *passim*. IV: **160** *e passim*.
Misteri (*culti misterici*). I: 56, 69, 72, 73, 88, 89, 139. IV: 462.
Misteri Eleusini. I: 56. III: 420.
Misteri Orfici. I: 77; *v. anche* Orfeo.
Mistero, misteri. II: 414, 415, 426, 443, 445, 460. III: 420. IV: 122, *206*, 252, 266, 281, 287, 318 *e passim*.
Mistica, mistici, misticismo. I: 359-362, 502, 503, 506-508 *e passim*. II: *passim*. III: 114, 115, 201, 202 *e passim*. IV: 403-482 *e passim*.
Mistica femminile. I: **367**, **368**.
Mito, mitologia. I: 35, 67-70, 104, 316. II: 259, 263, 527. III: 51, 143, 411. IV: *passim*.
Mitra (*Mithra*), *mit.* I: 174, 182. II: 88. III: 418.
Mittner, Ladislao. IV: 199.
Mocenigo, Giovanni. II: 46.
Modernismo, Modernisti. I: 33, 123, 596. IV: 53, 140, 146, 149, 277, 339-342, 407.
Mönckeberg, Carl. III: 228.
Mössle, Johann Georg. III: 478.
Moglie di Jacques René Hébert (Marie-Françoise-Marguerite Goupil). III: 438.
Moglie di Lord Sheffield (Harriet Baker, moglie di *John Holroyd, conte di Sheffield*). III: *475*.
de Molay, Jacques, *Gran Maestro O.M.T.* I: 355.
Moleschott, Jakob (*Jacob*). IV: 209, 212, 240, 241, **243**, 244.
Molière *ps.* (*Jean-Baptiste Poquelin*). II: 571. III: **6-8**, 18, 76, 103, 449. IV: 360.
de Molina, Luis, *S.J.* II: 164.
Molinisti. II: 288. III: 203.
Molitor, Molitoris *v.* Müller, Ulrich.
Moloch (*mlk, Molek*), *bibl.* II: 312, 579. III: 298. IV: *280*.

Moloch, *lett.* IV: 279, 280, *280*, 452.
Molochistico. IV: 122, 247.
von Moltke, Helmuth Johann Ludwig. IV: *435*.
Moltke, Helmuth Karl Bernhard, *conte di, Capo di Stato Maggiore*. IV: 315, **338**.
von Moltke, Levin Nicolaus. II: 395.
Molyneux, William. II: 378, 558.
Mommsen, Theodor. I: 160. III: 476.
Monarchiani (*Monarchisti, Unitari*). I: *632*. II: 333.
Monarcomachi. I: 152. II: 226, 227, *228*.
Mondo aggettivale e verbale. IV: 38, 308, 433, 468, 469, 472, **474-476**, 481.
Mondo sostantivale. IV: 308, 402, 433, 452, 468, 469, 471, **472**, **473**, *474*, 480, 481.
Monge, Gaspard, *conte di Péluse*. III: 409, 456.
Monismo, monisti, monistico. I: 36, *632*. II: 48, 438. III: 121. IV: 97, 148, *189*, 215, 217, 249, 250, 252, **253-256**, 257, 312, 320, 347, 404, *409*, 418, 420, 438, 439, 455, 459, **460-462**, 466, 467.
Monofisiti. III: 339.
Monoteismo, monoteisti, monoteistico. I: 55, 68, 71, 99, 141, 145, 146, 176, 192, 195, 197, 214, 254, 258-260, 275, 303, 307, 325, 332, 350, 399, 474, 611, 653, 633, 670. II: 99, 260, 312, 544, *544*, *573*, 577, 579, 580. III: 34, 371, 489. IV: 407, **408** *e passim*.
Monsieur de Bergeret, *lett.* IV: 146.
Montagna, montagnardi. III: 438, 441. IV: 124.
Montagu, Elisabeth *v.* Robinson, Elisabeth.
Montagu, Mary Wortley *v.* Pierrepont, Mary.
de Montaigne, Michel Eyquem. I: 432, *432*, 433, 481, 483, 484, 486, 504. II: 17, 170, 182, **185-191**, 192-194, 204, 225, 233, 236, 249, 292, 298, 312, 381, 397, 398, 400, *465*. III: 4, 325, 335. IV: *110*.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *barone di La Brède e di*. II: 94, 96, 478, 527. III: 31, **39-42**, *47*, 289, 311, 345, 449, 464.
Monzambano *v.* Pufendorf, Samuel.
Morale naturale. II: 516-518.
Morata *v.* Morato, Olimpia.
Morato (*Moreto, Moretto*), Fulvio Pellegrino (*Pellegrini*), *padre di Olimpia*. I: 625.
Morato (*Morata*), Olimpia, *figlia di Fulvio Pellegrino, moglie di Andrea Grüntler*. I: **625**, **626**, 628.

More, Henry (*Henricus Morus*). I: 481, 603. II: 325, 389.
More, Thomas *s.* (*Tommaso Moro*), *Cancelliere del Regno d'Inghilterra*. I: 163, 542, 543. II: 7, 74-92, 93, 94, 102, 108, 213, 549. III: 21, 24, 25, 385, 386. IV: 124.
Morellet, André. I: 417, *417*, 561. II: 529. III: 70, 92, 105, 106, 107, 136-138.
Moreri, Louis. II: 279, 281.
Moreto, Moretto *v.* Morato, Fulvio Pellegrino.
Morgan, Thomas. II: 481, 504-507, 511. III: 298.
Morgana *v.* Fata Morgana.
Morgante, *lett.* I: 589.
Morhof, Daniel Georg. I: *340*. II: 111, 173, 209, 391. III: 22, 176.
Morin, Jean. I: 344.
Moritz, Karl Philipp. IV: 52.
Morton, John, *cardinale*. II: 76.
Morus, Henricus *v.* More, Henry.
Mosè, *bibl.* I: 22, 29, 30, 38, 63, 184, 185, 196, 200, 213, 214, 257, 303, 317, 325, 326, 329-332, 334, 336, *337*, 339, 342, 435, 466, 561, 578, 673. II: 109, 116, 181, 326, 354, 355, 374, 387, 392, 417, 418, 435, 439, 476, 480, 506, 507, 517, 524, 534, 537, 387. III: 11, *24*, 25, 27, 124, 254, 261, 268, 271, 273, 278, 279, 286, 298, 300, 350, *352*, 355, 404, 453.
Mosen, Julius. I: 698.
Moses Dessau *v.* Mendelssohn, Moses.
Mōsheh ben Maimōn *v.* Maimonide.
von Mosheim, Johann Lorenz. II: *409*, 437. III: 262.
de la Motte Fouqué, Friedrich. III: *195*.
Mozart, Wolfgang Amadeus. I: 696. III: 132. IV: 85.
Müller, Georg. IV: 180.
von Müller, Johannes. II: 111, 112, 141, 395.
Müller, Joseph. IV: 17, 340.
Müller, Karl Ottfried (*Otfried*). I: 35.
Müller, Max (*Friedrich Maximilian*). IV: 480, *480*.
Müller, Ulrich (*Molitor*; *Molitoris*). I: 424, 425.
Müller-Freienfels, Richard. IV: 440.
Münzer (*Müntzer*), Thomas. I: 519, 520, 522. IV: *413*.
Muḥammad *v.* Maometto *e* Maometto II.
Multatuli *ps.* (*Eduard Douwes Dekker*). I: *637*, *638*. IV: 372, 373.
Mundt, Theodor. IV: 261, 264, 265, 273, 274.
Murad I (*Murād*), *sultano ottomano*. I: 603.

Muratori, Ludovico Antonio. I: 576.
Muret (*Muretus; Muretus*), Marc-Antoine. I: 328.
Musäus (*Museo*), Johannes. III: 165-169, 325.
Mutaziliti (*Mu'taziliti*). I: 275, 276.
Muziano, Corrado (*Konrad Medt; Met; Muth; Conradus Mutianus Rufus*). I: 521, **560-563**.

Nabucodonor (*Nabū-kudurri-uur*), *imp. Babilonia*. I: 458.
Nagler, Karl Ferdinand Friedrich. IV: 270.
Naigeon (*Naijeon*), Jacques-André. II: 432. III: 32, 36, 78, 81, 83, 130, 135, *158*, *161*, *162*, 171, **408-416**, 457.
Napoleone I (*Buonaparte, poi Bonaparte*), *imp. Francia, re d'Italia*. II: 67, 74, 518. III: 2, *88*, 97, 418, 427, 430, 431, 437, 441, 445, 450, 453, 454, **455**, 456, *456*, 459, 461, 463, 464, 468, 486, 488. IV: 11, 76, 80, 88, *88*, 95, 96, 99, 107, *107*, 130, 133, 134, 193, 315, 330, 331, 356, 425, 437.
Napoleone III (*Luigi Napoleone Bonaparte*), *imp. Francia*. IV: 121, 137, 141.
Nathan, *lett.* I: 303, 580, 672. II: 37, 94, 98-100, 317. III: 281, 333, *352*, 357, 370-374 *e passim*. IV: 20, 21, 267, 275, 360.
Natorp, Paul. IV: *314*.
Natura, naturalismo, naturalisti, naturalistico. I: *passim*. II: 1-5, 23-55, **378**, 574, 575 *e passim*. III: *passim*. IV: 137-139, **399**, 400 *e passim*.
Naudé, Philippe (*Naudeus*). I: 480, 481. II: 34, 105.
Naumann, Friedrich. IV: 140.
Nazionalismo. I: **558-560**. II-IV: *passim*.
Neander, Johann August Wilhelm (*David Mendel*). IV: 202, 203, 226.
Necker, Anne-Louise-Germaine, (*"Madame de Staël"; figlia di Jacques Necker e Suzanne Curchod; moglie del barone Erik Magnus de Staël-Holstein*). III: 88, 93, 94, 424. IV: 133.
Necker, Jacques. III: 68, 421-427.
Necker, Suzanne *v.* Curchod, Suzanne.
Negri, Francesco (*Francesco Buonamonte*), *O.S.B.* I: **628, 629**.
Negromanti, negromanzia. I. *38*, 457, 697.
Neher, Johann Georg. III: 263.
Neohegeliani *v.* Hegeliani.
Neokantiani. IV: *188*, 232, 251, *251*, *314*, *475*.
Neoplatonici, Neoplatonismo. I: 10, 61, 139, 255, 303, 571, 604, 607, 609-611, 647. II: 32, 240, *511*. IV: 464.

Nepomucký, Jan *v.* Giovanni Nepomuceno.
Nerone, *imp.* (*Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus*). **I:** 143, 144, 150, 152, 349. **II:** 243. **III:** 55, 130, 415.
Nerva, *imp.* (*M. Cocceius Nerva*). **I:** 151.
Nestorio, *patriarca di Costantinopoli.* **III:** 336.
Nestoriani. **III:** 336, 337.
Nestroy, Johann Nepomuk. **IV:** 355, 355.
Nettlau, Max. **IV:** 122.
Neuenahr, Hermann (*"Der Jünger"*), *conte di.* **I:** 451.
Neuenhans. **III:**166.
Neuré, Michel *ps.* (Laurent Mèsme). **I:** 344.
Neuser, Adam. **I: 669-673**, 679, 683.
Newman, John Henry. **IV:** 169, 170, 340.
Newton, Isaac. **I:** 30, 513. **II:** 4, 42-44, 51, 53, 155, 410, 430, 431, 433, 444, 474, 523, 590. **III:** 31, 49, 50, 90, 110, 145, **147**, **148**, 213, 214, 458-459. **IV:** 27, 28, 89, 157, *189*, 331, 346, 420.
Nibelunghi (*Nibelungen*), *mit., lett.* **IV:** 284, 286, 287.
Niccolò da Cusa (*Nicolaus Cusanus; Nikolaus Chrypffs; Krebs von Kues*), *vescovo di Bressanone, cardinale.* **I:** *363*, 425, **501-509**, 595, 612. **II:** 45, 53, 242. **IV:** 295, 463.
Nichilismo, nichilisti. **II:** 439. **IV:** 12, 72, 296, 322-325, 450.
Nicola di Lorenzo *v.* Cola di Rienzo.
Nicolai, Christoph Friedrich. **I:** 281, 341, 473. **III:** 295, 296, 350, **363-368**, 379, 380, 399. **IV:** 11, 63, 87, 242.
Nicolaus Eymericus *v.* Eymerich, Nicolau.
Nicolaus Laurentius *v.* Cola di Rienzo.
Nicole (*Nicolle*), Pierre. **II:** 283, 551.
Niedner, Christian Wilhelm. **III:** 297.
Niethammer, Friedrich Immanuel. **IV:** 65, 66.
Nietzsche, Elizabeth, *sorella di Friedrich Wilhelm Nietzsche, maritata Förster.* **IV:** 395, **396**, 397.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm. **I:** 76, 93, 116, 431, 598, 645. **II:** 48, 62, 190, 208, 236, 514, 515, 560. **III:** 45, 130. **IV:** 11, 12, 16, 27, 49, 72, *109*, 128, 145, 168, 195, **196**, **197**, 202, 216, 217, 224, 225, 229, 232, 279, 310, 319, 323, 327, 337, 342, 347, 352, 355, 370, **373**, *373*, 374, **375-396**, 397-401, *405*, 406, 415, 438-440, 453, 477.
Nieuwlichters. **II:** 336.
Nifo, Agostino (*Augustinus Niphus*). **I:** 607.

Nihiliani. I: 271.
Nihilteismo. III: 134, 135.
Ninetto, Nino il pifferaio *v.* Böhm, Hans.
Ninon *v.* de Lenclos, Ninon.
Nippold, Friedrich. I: 490, 491.
Noack, Ludwig. II: 97. III: *236*, *257*. IV: 50, **250**.
Noè, *bibl.* I: 312. II: 520. IV: 242.
Nominalismo, nominalisti, nomimalistico. I: 14, 108, **113**, 235, 241, 250, 251, 255, 268-270, 297, 299, *300*, 301, 359, 363, 365, 366, 379, 384, 401, 508, 571. II: 54, 410, 443, 491, 535. IV: 24, 83, 138, 154, 164, 229, 249, 342, 347, 401, *411*, 457.
Nomos, *mit.* I: 164.
Nora, *lett.* IV: 264.
Norfolk, Howard, Thomas, *duca di.* II: 82, 84.
Notte di S. Bartolomeo, *23/24 agosto 1572*. I: 434, 675. II: 18, 45, 93, 166, 175, 182, 183, 187, 194, 195, **202**, **203**, 221, 227, 552. III: 462. IV: 107, 135.
Novalis (*Friedrich Leopold von Hardenberg*). I: 314. IV: 100, 101.
Novobattezzanti (*Nowo-chrzczenczy; Unitari*). I: *632*.
Numa Pompilio, *mit.* I: 150. II: 64.
Nuovi Cristiani. II: 144.

Oblati. I: 595.
Occam *v.* Guglielmo di Occam.
Occamisti. I: 365.
Ocello, Lucano. III: 345.
Ochino, Bernardino. I: 218, 328, 620, **626**, **627**, 635. II: 311.
Ockley, Simon. I: 281.
Odino (*Wodan*), *mit.* III: 460.
Odio razziale. II: 317.
Odisseo *v.* Ulisse.
Offenbach, Jacques *ps.*(*Jakob Eberscht*). IV: 289.
Ohngötter. I: 74.
Olandese volante, *lett.* I: 698.
Oldcastle, John, *sir.* I: *378*; *v. anche* Falstaff, John.
van Oldenbarneveldt, Johan. II: 123, **124-126**, 307-309, 327, 331, 332.
Oligarchi Ateniesi. I: 102.
Olivier, François, *cancelliere di Francia*. II: 196, 197.

Oloferne, *bibl.* III: 462.
Omero. I: 10, 12, 57, 63, 68, 75, 84, 105, 144, 164, 168, 173, 554, 597, 642. II: 122, 131, 457. III: 254 IV: 284, 451.
Ominismo, Ominístico. I: 335. II: 4, 5, 443. IV: 79, 202, 221.
Omnipotentis Dei, *Gregorio XV, 20 marzo 1623*. I: 455.
Opere buone. III: 319-322.
Opinione pubblica. II: 11, 12.
Opitz, Martin. I: 462.
Oporino, Giovanni (*Iohannes Herbst*). II: 29.
Oracoli. I: 72, 73, 74, 100, 173, 487. II: 91. III: 54, 418
Oracolo di Delfi. I: 60, 72, 73. II: 261.
Orange (*Oranje*), *casato*. II: 124. III: 464.
Orange, Guglielmo di *v.* Guglielmo III *re d'Inghilterra*.
Orange-Nassau, *casato*. II: 306, 307. III: 375.
Orange-Nassau, Guglielmo I, *principe di* (*"Willelm de Zwijger", "Guglielmo il Taciturno"*), *Stadhouder delle Sette Province Unite dei Paesi Bassi*. II: 124, 228, 306, 320, 381.
Orange-Nassau, Maurizio (*Maurits*), *principe di; Stadhouder dei Paesi Bassi*. II: 123-126, 128, 306-309, *324*. III: 26.
Orazio (*Q. Horatius Flaccus*). I: 149, 159. II: 461.
Oratius Tubero. II: *235*.
Orberose, *lett.* IV: 145.
Orbite planetarie: II: 43.
Ordalie. I: 234, 419, 434, 470.
Ordini Mendicanti *v.* Domenicani; Francescani.
Orfeo, *mit.* I: 63; *v. anche* Misteri Orfici.
Orgone (*Orgon*), *lett.* II: 180.
Origene. I: 16, 22. II: 283, 284, 463, 476.
Orléans, Filippo di *v.* Borbone-Orléans, Louis-Philippe-Joseph.
Orléans, Pilippo II di *v.* Borbone-Orléans, Philippe II di, *reggente di Francia*.
Ormuzd (*Ormazd, Ahura Mazdā*), *mit.* I: 190.
Oroscopi. II: 35-37.
Oroscopo di Gesù Cristo. II: 34-37, 210.
Ortlieb di Strasburgo. I: 312.
Ortlibiani. I: 312, 313.
Ortuino, *lett.* I: 553.
Osio, Stanislao (*Stanisław Hozjusz; Stanislaus Hosius*), *cardinale, vescovo di Ermland*. I: 623.

Osiride, *mit.* I: 336. II: 109. III: 418.
Ostorodt, Krzysztof (*Christopher*). I: 668, 669.
Ostwald, Wilhelm. IV: 250, 252-257.
'Othmān (*Othman*). I: 326.
Ottaviano *v.* Augusto.
Ottilia, *lett.* IV: 264.
Ottomanno, Francesco (*François Hotman*). II: 227.
Ottone I di Sassonia (*Otto; "Il Grande"*), *imp. SRI, re di Germania, re d'Italia.* I: 240.
Ottone (*Otto*), *duca di Baviera, lett.* I: 340.
Ottoni (*Ottones*), *dinastia.* I: 408.
Overbeck, Franz Camille. IV: 332, 337, 342, 352, 377, 396.
Overbeck, Ida *v.* Rothpletz, Ida.
Overbeck, Johann Friedrich: IV: 103.
Ovidio (*P. Ovidius Naso*). I: 22, 312. II: 184. III: 131.
Owen, John. II: 7, 550.
Owen, Robert. IV: 117, 118, 119, 120.
Owen, Carolina v. Dale, Carolina.
Oxenstierna, *casato.* II: 129.
Oxenstierna, Axel, *conte di Södermöre; Cancelliere del Regno di Svezia.* II: 128, 129. III: 450.
Oxford, Robert Harley, *conte di Mortimer e di.* II: 469.

Paalzow, Christian Ludwig. I: 210. III: 488-493.
Pace. IV: 254, 256, 403-482 *e passim.*
Pace di Augusta, *a. 1555.* I: 428. II: 547.
Pace di Cambrai, *a. 1529.* II: 79.
Pace di Francoforte, *a. 1871.* I: 555.
Pace di Nimega, *a. 1678.* II: 142, 252, 257.
Pace dei Pirenei, *a. 1659.* III: 16
Pace di Rijswijk, *a.1697.* II: 142.
Pace di Utrecht, *a. 1713* II: 424, 510, 522. III: 48.
Pace di Westfalia, *a. 1648.* I: 348, 462, 480, 512, 513, 684. II: 1, 11, 68, 194, 313, 331, 424, 553. III: 26, 240, 266, 267. IV: 426.
Pache, Jean-Nicolas. III: 441.
Padri della Chiesa. I: 176, 177. II-IV: *passim.*
Paesi Bassi. II: 319-343. III-IV: *passim.*

Pagani, paganesimo. I: *passim*. II: 238-242, 578-580 *e passim*. III: *passim*.-IV: 84, 100, 101, 170, 211, 268, 340, 367, 418, 421, 446.
Pailleron, Edouard. IV: 134.
Paine, Thomas. III: 477, 478.
Palacký, František. I: 375, 376.
Paleario, Aonio (*Antonio Della Paglia*). I: 218, **623**, **624**, 626.
Palissot de Montenoy, Charles. III: *88*, **103**, **104**, ***104***, 105, 106, *106*, 107.
Pallade Atena *v.* Atena.
Palmerston, Henry John Temple, *visconte di*. I: 689.
Pan, *mit*. I: 1.
Pandora, *mit*. III: 76.
Panpsichismo. II: 32, 47, 148, 157, 434.
Panteismo, panteisti, panteistico. I-III: *passim*. IV: 84, 86, 455, 456 *e passim*.
Panthera[4] (*Panther, Pandira*), *lett*. II: 525. III: 349.
Paolo (*Saul*) di Tarso *s.*, *nt*. I: 18, 138, *151*, 183, 196, 247, 336, *336*, 402, 421, 505, 629. II: 242, 243, 273, 287, 506, 507, 513, 518, *519*, 525. III: 255, **300-302**, 323, 375. IV: 160, 297, 316, 317, 350, 385, 401, 449, *510*.
Paolo II, *p.* (*Pietro Barbo*). I: 595.
Paolo III, *p.* (*Alessandro Farnese*). I: 629.
Papa (Eugenio IV, *Gabriele Condulmer*). I: 602.
Papa (Gregorio XI, *Petrus Rogerius de Bello Forte; Pierre Roger de Beaufort*). I: 377.
Papa (Pio VI, *Giovanni Angelo Braschi*). III: 429.
Papa (Urbano V, *Guillaume Grimoard de Grisac*). I: 376.
Pappelbaum, Christopher. I: 333.
Paracelsismo, paracelstisti. II: 24, **25-26**, 28.
Paracelso (*Philipp Theophrast Bombast von Honenheim*; *Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus*). I: 67, 427, 445, 480. II: **23-32**, 41, 95, 140, 398, 494. IV: 212, 224.
Paris, François *de*, "*Il diacono Paris*". III: 95, *95*, 300.

4. L'A. dichiara d'aver trovato il riferimento più antico del nome Panthera in un'edizione in latino del 1705 del "Sefer Toldoss", presumibile rimaneggiamento del *Toledoth Jeshu*, libello noto all'ebraismo popolare e composto da temi diffusi a partire dal VII secolo. In realtà la più antica citazione in merito al legionario che sarebbe stato il vero padre di Gesù è quella di Celso nel *Discorso vero* (Ἀληθὴς λόγος), opera scritta attorno al 178 e.v. e trasmessaci parzialmente nel 248 da Origene nella sua confutazione *Κατὰ Κέλσου*. A scusante dell'A. va però precisato che se la confutazione origeniana era già presente nella *Patrologia Graeca* del Migne, il testo di Celso è stato definito soltanto nel 1949 da R. Bader, *Der Alethes Logos des Kelsos*, Stuttgart-Berlin.

Parker, Theodore. I: 651.
de Parny, Évariste-Désiré de Forges. I: 588. III: 349, **459-464**. IV: *173*, 289.
Parvish, Samuel. II: **478**, 479.
Pascal, Blaise. II: 9, 383, 492, 526. III: 6, 50, 84, 98, 99, 124, 412, 415, 425, 458. IV: 109, *109*, *110*, 256.
Pascasio Radberto *s., O.S.B.* (*Radbertus Paschasius abbas Corbiensis*). I: 242, 243.
Pasquino. I: 629.
Patarini. I: 213, 214.
Patin, Gui. II: 209.
Patria. I: **129**, **130**. II-IV: *passim*.
Patroclo, *mit.* I: 58.
Patto col diavolo. I: 403, **417-419**, 444, 449, 469, 470, 472, 482, 487, 491. II: 148-151.
Paul, Hermann. I: 29, 213.
Paul, Jean *v.* Richter, Johann Paul Friedrich
Pauli, Gregor (*Grzegorz Pawel*). I: 679, **680**, **681**.
Pauliciani. I: 16, 213. II: 282, 283, 286, 287.
Paulsen, Friedrich. II: 559.
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob. I: 332, 333, 338. IV: 65, 202.
de Pauw, Cornelius Franciscus (*Cornelis*). III: 440, 441.
Pawel, Grzegorz *v.* Pauli, Gregor.
Payne, Peter. I: 389.
Peccato originale. I: 181, 639, **647-649**. II: 8, 9, 116, 158, 274, 275, 392, 477. III: 41, 239, 300, 324, 492.
Pécuchet, *lett.* IV: 138, 363.
Pedro, *re di Aragona*, *lett.* I: 581.
Peer Gynt, *lett.* IV: 360.
Pegaso, *mit.* III: 185.
de Peiresc, Nicolas-Claude Fabri (*Nicolaus Peirescius*). II: 127.
Pelagiani, pelagianesimo. I: 57, 173, 178, **179-186**, 201, 544, 546. II: 132, 330. IV: 141.
Pelagio (*Pelagius*). I: 180-182, 541, 546.
Pelison, Paul *v.* Pellisson-Fontanier, Paul.
Pellegrini, Fulvio *v.* Morato, Fulvio Pellegrino.
Pellisson-Fontanier, Paul (*Pelison; Pellison*). II: 276, *276*, 283.
Penati, *mit.* I: 49.
Père Duchesne (Le) *v.* Hébert, Jacques René.

Père Enfantin *v.* Enfantin, Barthélemy-Prosper.
Peregrino Proteo (*Peregrinus Proteus*). I: *78*, 166.
Peretto *v.* Pomponazzi, Pietro.
Pérez, Antonio. II: 20.
Pericle. I: 86, 87, 102. III: 10.
Perpetua *s.* III: 419.
Persecuzioni anticristiane. I: 153-155.
Perseo, *mit.* II: 41. III: 55.
Perty, Joseph Anton Maximilian. I: 494.
Pescara (il) *v.* d'Ávalos, Francesco Ferdinando.
Pessimismo, pessimista, pessimistico. I: 76, 77, 79-81, **688**, **689**, 692. II: 40, 213, 293, 439, 491. III: 6. IV: 19, 184, 196, 256, 316, 320, 321, **322-325**, 329, 341-343, 347, 354, 355, 360, 374, 431, 438.
Pestalozzi, Johann Heinrich. III: *396*, 441.
Peter Gilgus, *lett.* IV: 299.
Petrarca, Francesco (*Franciscus Petrarca*). I: 565, 568, **569-579**, *572*, 580, 586, 591, 601. II: 64, 172.
Petronio (*Petronius*). III: 18.
Petrus Abaelardus *v.* Abelardo.
Petrus Gonesius (*Gonesio; Pietro di Gonondz*; *Piotr z Goniądza*). I: **679**, **680**.
Petrus Pomponatius *v.* Pomponazzi, Pietro.
Petrus de Vineis *v.* Pier delle Vigne.
Peutinger, Konrad. I: 536.
Peyrescius, Nicolaus *v.* de Peiresc, Nicolas-Claude Fabri
Pfaff, Christhoph Matthäus. III: 10, 278.
Pfefferkorn, Johannes. I: 551, 552, 562.
Pfeifer, August. II: 144.
Pfeiffer, Johann Gregor. III: 23.
Pfeiffer, Fr. I: *363*.
Phileutherus Lipsiensis *ps. v.* Bentley, Richard.
Philippe Égalité *v.* Borbone-Orléans, Louis-Philippe-Joseph.
Philippi, Johann Ernst. III: 316-319.
Piasti (*Piastowie*), *dinastia*. I: 676.
Pico, Giovanni (*Iohannes Picus e Mirandula*), *conte di Concordia e della Mirandola*. I: 427, 561, 597. II: 115.
Pier delle Vigne (*Petrus de Vineis; de Vinea*). I: 328, *337*.
Pierino Porcospino (*Struwwelpeter*), *lett.* IV: 310.
Pierrepont, Mary, moglie di *lord Montagu Wortley*. II: 528.

Pierre Cardinal (*Peire Cardenal*). I: 291.
Pietismo, pietisti, pietistico. I: 18, 19, 233, 263, 305, 312, 490, 507, 640. II: 27, 80, 333, 140, **144**, **145**, 147, 148, 154-157, 311, 337, 406, 502. III: 114, **165-207**, 219, 224, 231, 232, 262, 314, 315, **325-327**, 342, 407. IV: *3*, 90, *109*, 169, 174, 197, 198, 263, 290, 294, 329-332, 351, 365, 389, *409-411*, 436, *455*, 459.
Pietro (*Simone*) *s.*, *nt.* I: 200, 320, 352, 505, *584*, 592, 629. II: 111, 113, 151, 230, *519*, 399. III: 54, *54*.
Pietro di Ailly (*Pierre; Petrus Alliacensis; de Alliaco*), *cardinale*. I: 384.
Pietro di Bruis (*Petrus Brusius*). I: 252, 253.
Pietro di Dresda. I: *385*.
Pietro di Gonondz *v.* Petrus Gonesius.
Pietro Lombardo (*Petrus Lombardus; "Magister sententiarum"*). I: 262, 272, *656*.
Pietro il Venerabile (*Petrus de Montboissier), abbas Cluniacensis*. I: 252, 253, 262.
Pilato *v.* Ponzio Pilato.
Pindaro. I: 69, 76, 85.
Pio II, *p.* (*Enea Silvio Piccolomini*). I: 373, *385*, **590-593**, **595**, **596**, 606. II: 399.
Pio V *s.*, *p.* (*Antonio Ghislieri*). I: 620, 624. II: 201.
Pio VII, *p.* (*Barnaba Chiaramonti*). III: 454. IV: 111.
Pio IX *b.*, *p.* (*Giovanni Mastai Ferretti*). I: 18. II: 17. IV: 283.
Pio X *s.*, *p.* (*Giuseppe Melchiorre Sarto*). IV: 340.
Piotr z Goniądza *v.* Petrus Gonesius.
Pirkheimer (*Pirckheimer*), Willibald. I: 536.
Piron, Alexis. IV: 4.
Pirrone di Elide. I. 114.
Pirroniani. II: 282, 283.
Piscinarius *v.* Weyer, Johannes.
Pistorius, Iohannes (*Johann Becker*). I: *218*.
Pitagora. I: 173. II: 45, 241, 392.
Pitagorici. I: 66.
Pitone, *mit.* II: 71.
Pitt, William. III: 434, 443.
Pizia. I: 72.
Platen Hallermund, August, *conte di*. III: 132, 318. IV: 287.
Platner, Ernst. I: 191. II: 569. IV: 17, 44-49, 185.

Platone. I: 10, 38, 44, 45, 54, 63, 66, 69, 71, 80, 86, 91-99, 101, 102, 108, 112, 117, 123, 129, 131, 238, 254, 263, 284, 562, 566, 571, 603-605, 607, 608, 611, 613. II: 45, 86, 98, 210, 212, 213, 239, 240, 294, 428, 441, 465, *473*, 493, 514, 568, 569. III: 70, 183, 215, 372, 386, 410. IV: 20, 22, 23, 91, 157, *251*, 420.
Platonici, platonismo. I: 61, 108, 124, 130, 271, 481, 598, 601, 602-605, 607, 633. II: 32, 410, 483, 513.
Plauto (*Plautus*). II: 60.
Plinio il Giovane (*C. Plinius Caecilius Secundus*). I: 155.
Plinio il Vecchio (*C. Plinius Secundus*). I: 79, 149, 452. II: 174, 235.
Plotiniani (*Unitari*). I: *632*.
Plotino. I: *632*. II: 45. IV: 91.
Plutarco. I: 5, 6, 60, *60*, 61, 62, 77, *78*, 113, 146. II: 225, 237, 247, 249, 254, 259, 465. III: 51.
Pococke, Edward, *Junior*. I: 281.
Pocquet, Antoine (*Pocques; Poekes*). II: 180.
Poesia cattolica. IV: **454, 455**.
Poiret Naudé, Pierre. II: 147, 154, 284.
Poisson *v.* Pompadour, Jeanne-Antoinette.
Poliandria. IV: 277, 278.
Politeismo, politeistico. I: 47, 48, 51, 55, 68, 71, 84, 96, 99, 142, 157, 176, 189, 207, 246. II: 14, 260, 312, 514, 572, *573*, 577. III: 34, 35. IV: 67, 84, 129, 143, 155, 184, 187, 211, 320, 408, 467.
Politica ateniese. I: **100-102**.
Politica illuministica. III: **308-310**
Pompadour, Jeanne-Antoinette Poisson, *marchesa di ("Madame de"), moglie di Guillaume Lenormant, marchese di Étioles*. III: 71, 80, 87. IV: 7.
Pomponazzi, Pietro (*Petrus Pomponatius; Peretto*). I: 46, 328, 597, 608-613. II: 75, 206, 210. III: 124.
Pomuk, Johanesc *v.* Giovanni Nepomuceno.
Ponzinibio (*Ponginibbi*), Giovan Francesco. I: 423, 428.
Ponzio Pilato (*Pontius Pilatus*), *nt.* I: 662. II: 32, 525. III: 54, 171. IV: 383.
Poor Priests. I: *377*.
Pope, Alexander. II: 509, 510, 516, 520, 528, 55. III: 113, 156, *282*. IV: 20.
Popper-Lynkeus, Josef. III: 45.
Posidonio. I: 127.
Positivismo, positivistico. IV: 127-131, 141, 153, **154, 155**, 163, 164, 172, 201, 266, 344, 346, 350, *358*, 369, 438, 439.
Possessione diabolica. I: 444, 445, 471, 492.

Postel, Guillaume (*Postellus*), *S.J.* II: 173. IV: 60, 483.
Più (il) potente re d'Europa v. Luigi XIV, *re di Francia.*
Pragmatismo. IV: 120, 142, 160, 167, *410.*
von Pramtl, Karl. I: 97.
Preadamiti. III: 11.
Preghiera. I: 689 *e passim.* II: *passim.* III: 156-158 *e passim.* IV: 303, 304 *e passim.*
Presbiteriani. II: 231, 316, *402*, 403, **406**, **407**, 408, 494, 549-551.
Presocratici. I: 86.
Prévost, Antoine-François (*"L'Abbé Prévost"; "Prévost d'Exiles"*). III: 464.
Priapo, *mit.* III: 460.
Priestcraft. II: 451, 452.
Priestley, Joseph. I: 606, 685. II: 244. III: 476, 477. IV: 239.
Prima moglie di Sigismondo di Lussemburgo imp. (Maria d'Ungheria, *imp. SRI, figlia di Luigi I d'Angiò "Il Grande", re d'Ungheria e Polonia).* I: 374.
Primo re di Prussia v. Federico I *re* in *Prussia.*
Principe delle Tenebre *v.* Diavolo *e* Iblis.
Principe elettore v. Federico I, *re* in *Prussia.*
Principe-arcivescovo elettore di Magonza (Johann Philipp von Schönborn). I: 462.
Principe-arcivescovo elettore di Treviri (Iohann von Schonenberg). I: 461.
Principessa d'Eboli *v.* de Mendoza y de la Cerda, Ana.
Principessa inglese (Isabella d'Inghilterra, *figlia di Giovanni Senza Terra, sorella di Enrico III Plantageneto, terza moglie di Federico II di Svevia, imp.)* I: 321.
Priscillianisti. I: 186.
Pritius, Johann Georg. I: 281.
Processi diabolici. I: 199-201.
Processo per stregoneria. I: 419, **420**, **425**, **426**.
Proelss, Johannes. IV: 261, 263, 274.
Profetanti *(Unitari).* I: 632.
Proletariato *v.* Quarto Stato.
Prometeo, *mit.* I: 77, 79, 612. IV: 482.
Prometeo (*Prometheus*), *lett.* III: 360. IV: 92, 93, 355, 356, 390.
Properzio (*Sextus Propertius*). III: 459.
Proserpina, *mit.* I: 561.
Protagora. I: 70, 90, 91, 93-95. III: 70.
Protestantesimo, protestanti. I: 483, 484, **654**, **655** *e passim.* II: 17-19, 197-199 *e passim.* III-IV: *passim.*

Proudhon, Pierre-Joseph. **II:** 7. **IV:** **120**, **121**, *121*, 132, 201, 216.
Prova analogica. **I:** 43.
Prova cosmologica. **IV:** 182, **464-467**, 468, 476, 478.
Prova ontologica. **I:** 43 *sgg.*, **248-250**. **II:** 545. **IV:** 465, 476.
Prova teleologica. **IV:** 157-159, 164, 308.
Proverbi. **I:** **687-699**.
Provvidenza. **I:** 15-20; *e passim*. **II:** 237, 396, 397, 514, 515; *passim* . **III:** 101.
Pruystinck, Eligius (*Loy*). **II:** 367.
Przypkowski, Samuel. **I:** 681.
Psiche. **I:** 28-30.
Psicologia. **IV:** **241** *e passim*.
Pucci, Francesco. **I:** **639-641**.
Pucelle d'Orléans *v.* d'Arc, Jeanne.
Pufendorf, Samuel (*Pufendorfio; Puffendorfio; ps.: Severinus de Monzambano)*. **II:** 7, 130, **136-139**, 141, 142, 145, 156, 157, 257, 539. **III:** 172, 238, 49, 309.
Pulci, Luigi. **I:** **588**, **589**.
Pultney, William *v.* Bath, William Pultney.
Pulzella d'Orléans *v.* d'Arc, Jeanne.
Pulzella d'Orléans, *lett.* (*Die Jungfrau von Orléans*; *La Pucelle d'Orléans*). **III:** 9. **IV:** 289.
Purgatorio. **I:** 48, 191, 313, 469.
Puritani, puritanesimo. **I:** 486. **II:** 86, 227, 373, 400-402, *402*, 406, 490, 528, *529*, 549. **IV:** 170, 357, *413*.
Pusey *v.* Bouverie, Edward.
Putois, *lett.* **IV:** 146, 147, 372.
von Puttkamer, Johanna, *moglie di Otto von Bismarck-Schönhausen*. **IV:** 326, 328, 329, 332.
von Puttkammer. **I:** 334.

Quaccheri. **I:** 281, 640. **II:** **337**, 407, 442, 469, 476. **III:** 186, 231, 375.
Quarto Stato. **II:** 21, 594. **IV:** 97, 112, 115, 240, 249, 327, 434.
Quatre (Les) fils Aymon, *lett.* **II:** 524.
Quentin (*Quintin*). **II:** 180.
Quesnay, François (*"Il Confucio dell'Occidente"*). **III:** 87. **IV:** 5.
Quietismo, quietisti. **III:** 19, 426.
Quinet, Edgar. **I:** 698. **IV:** 112, **134-136**, 137.
Quint, Emanuel, *lett.* **IV:** 404, 454.

Quintiliano (*M. Fabius Quintilianus*). I: 4, 151, 153. III: 96.
Quistorp, Johann. II: 129.

Rabano Mauro, *O.S.B.* (*Hrabanus Maurus, abbas Fuldensis, archiepiscopus Moguntinus*). I: 238.
Rabelais, François. I: 328, 585. II: 164, 174, 177, 179, 182, 184, 185, 256, 555, 558, 593. III: 18. IV: 391.
Rabener, Gottlieb Wilhelm. III: 315.
Racine, Jean. III: 52, 449.
Racine, Louis, *figlio di Jean*. III: 52.
Radbruch, Gustav. IV: 414, 415, 421.
Radicati, Alberto, *conte di Passerano e Cocconato*. II: 74.
Radziwill, Nicola (*Mikołaj Radzwiłł*; "*Czarny, il Nero*"), *principe, maresciallo e gran cancelliere di Lituania*. I: 679.
Raffaele, *bibl.* I: 629.
Raffaello (*Sanzio; Santi*). IV: 85.
Ragaz, Leonhard. IV: ***412-414***, 422, **423**.
Raimundus de Sibiunda *v.* Sibiuda, Ramón.
Ram, Joachim Gerhard (*dell'Holstein*). III: 171, 172.
RaMBaM *v.* Maimonide.
Ramler, Karl Wilhelm. III: 404.
Ramo, Pietro (*Pierre de la Ramée; Petrus Ramus*). II: 143, 146.
Raton *v.* D'Alambert, Jean-Baptiste.
Rauwenhoff, Lodewijk Willem Ernst. I: 484.
Raynal, Guillaume-Thomas-François. II: 529. III: 449, 462, **463-467**, 481.
Razionalismo, razionalisti, razionalistico. I: **229-276**, **690-692** *e passim*. II: **379** *e passim*. III: **254-256**, **286-288** *e passim*. IV: 17, 19, 21, 41, 51, 87, 95, 97, 99, 120, 140, 169, 179, 184, *189*, 191, 197, 202, 207, 233, 239, 263, 266, 296, 302, 304, 330, 366, 386, 455, 465.
Razionalismo medievale. I: **229-276**.
Re, *fuga del v.* Luigi XVI, *re di Francia*.
Realismo, realisti. I: 45, 362-364, 401, 571. IV: 41, 143, 153, 184, 261, 282, 289, 331, 403, 409, *410*, 459, 470, *474*.
Realpolitik. IV: 140, 342, 344.
Recha, *lett.* III: 371.
Re di Polonia (Ladislao II Jagellone, *Władysław Jogáila, Jagiełło, granduca di Lituania, re di Polonia*). I: 374.

Re di Spagna (Filippo III d'Asburgo, *re di Spagna, Portogallo, Napoli e Sicilia; figlio di Filippo II*). II: 104.
Rée, Paul. IV: 396, 397-399.
Reformatio Sigismundi, *a. 1438-79*. I: **388, 389**, 390, *390*, 391-393, 519. II: 58, 89. IV: 124.
Regicidio *v.* Tirannia, tirannide, tirannicidio.
Regina madre di Francia (Luisa di Savoia, *figlia del duca Filippo II "Senza terra"; moglie di Carlo di Valois-Orléans conte d'Angoulême; madre di Francesco I)*. I: 437.
Regina di Navarra v. Margherita di Valois-Angoulême.
Regina di Prussia v. Sofia Carlotta, *regina* in *Prussia.*
Regina di Spagna (Elisabetta, Élisabeth, di Valois-Angoulême; *terza moglie di Filippo II; figlia di Enrico II e di Caterina de' Medici)*. II: 201.
Regnanti irreligiosi. I: **347-356**.
Regis, Gottlob. II: 468, 555, 562.
Reichel, Eugen. II: 296, 297.
Reicke, Rudolf. IV: 34.
van Reigersberch, Maria, *moglie di Huig van Groot*. II: 126, 127.
Reimann, Jacob Friedrich (*Reimmann*). II: 111, 181, 325, *453*.
Reimarus, Elise, *figlia di Hermann Samuel*. III: 294.
Reimarus, Hermann Samuel. I: 161, 303, 341, 670, 684. II: 93, 519, *519*. III: 146, 228, 229, 234, 264, 275, 278, **281-302**, 334, 336, 344, 354, 394. IV: 8, 13, 23, 45-47, 69, 136, 190, 193, 194, 244, 267, 268, 342, 386, 408.
Reinbeck. II: 154. III: 222, 226, 262, *262*.
Reinhold, Karl Leonhard. IV: 34, 38, 42, 49, 51, *63*, 64.
Reiser, Friedrich (*Friedrich von Landskron; Lancironii; Lanccrona*). I: **389-391**, 393.
Relativismo, relativistico. I: 91, 335. II: 443. IV: 129, 243.
Religione, religioni (*critica, storia della; fede, rivelazione*). I: 264-266, 269-271, 577-579, 689, 690 *e passim*. II: 28-31, 269-272, 383-385, 394-398, 486-488, 491, 492, 508, 509, 511-513, 522-526, 562, 563, 577-582 *e passim*. III: 35-37, 75-78, 138-145, 154-158, 291-293, 366-368, 388, 389, 478-481, 490-492 *e passim*. IV: 72, **92-94**, 161, 162, 185-187 *e passim*.
Religione naturale. II: 38, 117, 134, **135**, 136, 215, 242, 339, 382-385, 484, 487, 497, 498, 504, 514, 567, 569-571. III: 287, 288, 307, 359, 361, 366, 367. IV: 5, 44, 58, 152, 161, 178, 211, 267, 268, 408, 443.
Religione e politica. II: **19-21, 158-160**.

Religione razionale. **II:** 18, 507, 518. **III:** 288-290, 394. **IV:** 31, 118, 161, 194, 314, 330, **414-416** *e passim.*
Religione sociale: **IV:** **408-416.**
Reliquie. **I:** 211, 252, 380, 415, 493, 527, 561, 573, 592, 621, 624. **II:** 441.
Re delle Due Sicilie (Ferdinando I di Borbone, *re delle Due Sicilie; IV di Napoli; III di Sicilia).* **IV:** *107.*
Re Magi *v.* Magi.
Rembrandt, Harmenszoon van Rijn (*Rhijn*). **IV:** 361.
Remo, *mit.* **I:** 12.
Rémusat, Jean-Pierre-Abel. **IV:** *480.*
Renan, Joseph-Ernest. **I:** 279, 319. **IV:** **136**, 137, 138, 192, 193, 301, 346, 383.
Renata di Francia *v.* de Valois-Orléans, Renée.
Repubblica di Weimar. **IV:** 87.
Re soldato v. Federico Guglielmo I, *re* in *Prussia.*
Re Sole v. Luigi XIV, *re di Francia.*
Restaurazione, *a. 1821-1830.* **III:** 136, 206, 430. **IV:** 11, 76, 107, 108, 115, 131, 134, 136, 266.
Reuchlin, Johannes. **I:** 427, 518, 551, *551*, 552-554, 557, 562. **II:** 41, 178.
Reusch, Franz Heinrich. **IV:** 176.
Reuter, Hermann. **I:** **231**, **232**, 237, 243, 245, 260, 261, 268, 272-274, 305, 319.
Reventlow, *casata comitale.* **III:** 190.
Réville, Albert. **I:** 141.
Rhetulus. **II:** 177.
Ribattezzatori (*Unitari*). **I:** *632.*
Ribienbotte *v.*Voltaire.
Ribot i Fontserè, Antoni. **IV:** 137.
Ricalmo *O. Cist.* (*Richalmus Speciosae Vallis*), *abate di Schoenthal.* **I:** 206.
Riccardo II, *lett.* **I:** 377.
Riccardo II di York (*Richardus Plantagenetus*), *re d'Inghilterra.* **I:** 380.
Riccardo III di York (*Richardus Plantagenetus, Richard*), *duca di Gloucester, re d'Inghilterra.* **I:** 424. **II:** 76.
Richardson, Samuel. **II:** 489, 490.
de Richelieu, Armand-Jean Du Plessis, *cardinale.* **I:** 489. **II:** 104, 127-130, 205, 234, 238. **III:** *17*, *475.*
Richepin, Jean. **IV:** *173.*
Richter, Johann Paul Friedrich (*ps.: Jean Paul*). **IV:** 15-19, 44, 104-107, 265.
Richter, Raoul. **IV:** 394.
Rickert, Heinrich. **II:** 57.

Riem, Andreas. III: 297. IV: 223.
Rienzi *v.* Cola di Rienzo.
Rieuwerts, Jan. II: 334, 334.
Riforma, riformati. I: 22-24, 511-548, 565-613, **615-629** *e passim.* II: 90-92 *e passim.* III-IV: *passim.*
Riforma anglicana. II: 82, 90, 91, 373, 522.
van Rijswijk, Hermann. II: 325, **326**.
Rimostranti (*Remonstranti*) *v.* Arminiani.
Rinascimento, rinascimentale. I: 8, 14, 45, 57, 73, 125, 229, 239, 254, 263, 289, 351, 401, 419, 427, 501, 513, 524, 555, 559, **565-613**, 589, 590, 615, 617, 633, 635, 660. II: 2-5, 10, 16, 24, 25, 32, 41, 47, 51, 58, 90, 106, 111, 113, 163, 203, 239, 314, 316, 410, 483, 519, 531, 594. III: 1, 41, 272, 332, 397. IV: 103, 124, 194, 241, 290, 292, 374, 380, 384, 421.
Ritschl, Albrecht. I: 507.
Ritter, Carl. IV: 226.
Ritter, Joachim. I: 268. II: 107.
Ritter, Heinrich. IV: 226.
Rivaroli, Antoine, "le Compte de Rivarol". IV: 6.
de la Rivière, Charles Du Fresny (*Dufresny*). III: 40.
Rivolta dei contadini, *a.1525*. I: 348, 388, 397, 516, 517, **518-521**, 522, 563. II: 28, 89. IV: 282.
Rivolta delle Fiandre, *a. 1567*. I: 217, 424. II: 379
Rivoluzione europea, *a.1848*. I: 498. IV: 62, 97, 112, 121, 143, 166, 175, 188, 202, 209, 212, 216, 221, 222, 226, 228, 240, 242, 246, **259-305**, 349, 354, 358, 372.
Rivoluzione francese ("*La Grande Rivoluzione*"), *a. 1789-99*. I: 348, 433, 489, 491, 498, 561. II: **593**, **594** *e passim.* III: 2-3, **381**, **382**, **407-501** *e passim.* IV: 3, 5, 6, 8, 9, 11-13, 15, 16, 27, 30, 31, 38, **61**, **62**, 63, *64*, 74, 76, 77, 80, 81, **82**, **84**, 95, 96, 98-100, 104, 105, 107, 108, 111, 112, 115, 116, 118, 122, 124, 128, 132, 135, 136, 137, 141, 142, 148, 169, 170, 174, 176, 178, 270, 327, 344, 354, 423, 425, *435*, *455*.
Rivoluzione inglese, *a. 1640-48*. II: 229, 353, 391, 401, **405**, **406**. IV: 116, 135.
Rivoluzione inglese ("*Gloriosa Rivoluzione*"), *a.1688-89*. II: 19, 353, 401, 409, 548. III: 3. IV: 175.
Rivoluzione di luglio, *a. 1830*. IV: 95, 104, 105, 107, 134, 136, 168, 169, 188, 259, 261, 262, 269, 282, 349.
Rivoluzione dei Paesi Bassi *v.* Rivolta delle Fiandre.
Rivoluzione russa, *a.1917*. IV: 371.

Rivoluzione svedese, *a.1772*. III: 3.
Rivoluzione tedesca, *a. 1918-1919*. III: 2, 3. IV: 63, 65, 123, 248, 371, **423**, **424**.
van Rixtel, Pieter. II: 336.
Robberts Le Canu, Robbert. II: **327**, **328**.
Robecq, Anne-Marie, *principessa di*. III: 105.
de Robespierre, Augustin-Bon-Joseph, *fratello di Maximilien*. III: 433, 447.
de Robespierre, Maximilien-François-Isidore (*"L'Incorruttibile"*). II: 110, 135. III: 1, *88*, **115**, **116**, 413, 415, 417, 419, 427, 428, **430-447**, 448, 452, 453, 467-470, 499. IV: 6, 75, 136, 141, 194, 356, 371, 456.
Roberto il Diavolo, *lett*. II: 524.
Robertson, William. III: 476.
Robertus de Fluctibus *v.* Fludd, Robert.
Robinet, Jean-Baptiste. III: **133-135**.
Robinson Crosue, *lett*. I: 221, 280, 282, 285. III: 31, **396**, **397**. IV: 348.
Robinson, Elisabeth, *moglie del conte Edward Montagu*. II: 258, 259.
Rococò. III: 17, 18
Rochester, John Wilmot, *conte di*. III: 348.
Rodecki, Alessio (*Aleksy*). I: *677*.
Rodet, Marie-Thérèse (*"Madame Geoffrin"*). III: 42, 92, 93, 104, 464.
Rodolfo II d'Asburgo (*Rudolf*), *imp. SRI, re dei Romani, di Boemia e di Ungheria, figlio di Massimiliano II imp.*. I: 387. II: 195.
Rogerus Bacon, *O.F.M. (Roger Bachon; Bacon; Ruggero Bacone; "Doctor mirabilis"*) I: 292, 293, **294-296**, 297, 422, 480. II: 50. IV: 89.
Rohde, Erwin. I: 85.
Rolland, Romain. IV: 147, 148.
Roma ellenistica. I: **139-169**.
Romantici, Romanticismo. I: *699*. III: *195*, 206, 368, 417, 427. IV: 19, 22, 51, **99-104**, 105, 144, 168, 177, 190, 215, 234, 266, 281, 291, 344, 347, 351, 355, 371, *413*.
Romolo, *mit*. I: 12, *143*, *145*, 590. III: 55.
Rosacroce, Rosacrociani. III: 388.
Roscellino di Compiègne (*Roscelinus de Compendiis; de Compendio*). I: *68*, 249, **250**, **251**, 271.
Rosenblatt, Eduard Adelbert *v.* Starck, Johann August.
Rosenkranz, Johann Karl Friedrich. I: *340*, 343, 344.
Rosin, Heinrich. IV: 332.
Rosina, *lett*. II: *315*.
Roskoff, Georg Gustav. I: 207.

Rostand, Edmond. I: *489*. III: 8.
Rothe, Richard. IV: 233.
Rothpletz, Ida, *moglie di Franz Camille Overbeck*. IV: 377.
Rousseau, Jean-Jacques. I: 19, 61, 130, 131, 520. II: 19, 33, 42, **134**, **135**, 137, 300, 383, 537, 556. III:1, 52, 87, 92, 97, 103-106, *106*, 107, **109-117**, *117*, 134, 139, *158*, 389, 390, 392, 394, 396-399, 403, 408, 416, 417, 428, 431, 432, 435, 436, 443, 448, 452, 463, 464, 466. IV: 5, 7, 16, 27, 29, **30-31**, 75, 77, 106, 135, 152, 269, 456.
Roux, Augustin. III: 136, 137.
Ruaries (*Ruarus*), Martin. I: **668**, **669**.
Rubens, Peter Paul. IV: 10.
Ruffin. II: 283.
Ruge, Arnold. IV: 62, 122, **206**, **207**, *206*, *207*, 209, 228, 233, 248, 265, 296.
Ruprecht, *lett.* IV: 187.
van Ruysbroek, Johannes *b.* (*Jan Ruisbroeck; Rusbroeck; Ruusbroec; Ruysbroeck*). I: 509. III: 200, 452.

Sabbatari (*Sabbatisti*). I: 685.
Sabellianismo. I: 262.
Sabunde *v.* Sibiuda, Ramón.
Sadducei. I: 38, 459. II: 153.
Saca *v.* Buddha.
Sacheverell, Henry. II: 462, 467, *467*.
Sachs, Hans. III: 252, 254. IV: 289, 290, 291.
Sachse. IV: 176.
Sachsen *v.* Sassonia.
Sack, Gustav. IV: **395**, **396**, *396*, *428*.
Sack, Paula. IV: *396*.
Sadducei, *bibl.* I: 38, 459. II: 153.
Sadoleto, Giacomo (*Iacopo*), *cardinale*. I: 624.
Sainte-Beuve, Charles-Augustin. II: 298, 299.
Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-Denis, *signore di*. II: 246. III: **15-21**.
Saint-Just, Louis-Antoine-Lion. III: 445.
Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, *abate* (*"L'Abbé de"*). III: 48.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, *conte di*. II: 7, 89. IV: **118**, **119**, 120, 127, 128, 132, 134, 201.

Saint-Simon, Louis de Rouvroy, *duca di*. IV: 118.
de Saint-Sorlin *v.* Desmarets, Jean.
Sakia, Sakya *v.* Buddha.
Saladino (*Yūsuf ibn Ayyūb, "Ṣalāḥ ad-Dīn, Integrità della religione"*). I: 259, 273, 274.
Saladino, *lett.* I: 581, 582. III: 333, 371. IV: 220.
Salaman, *mit.* I: 285.
de Sales de Nouvelles de Boisy, François *v.* Francesco di Sales.
Salfelden, Christoph. II: 146.
von Salis, *casato* (*Saliz; Salesch; Salisch; de Salice; Salice*). III: 402, 403.
Salmerón, Alonso (*Alfonso*), *S.J.* II: 67.
Salomone, *bibl.* I: 200. II: 116, 192, 242, 355, 439, 465, *473*.
Salomone, *lett.* III: 389.
Salotti intellettuali. II: 527-529. III: 90-96.
Salvation Army *v.* Esercito della Salvezza.
Salvius, Johann Adler, *barone*. I: *340*.
Samano *v.* Buddha .
Samosatesi. I: 633.
Samuele, *bibl.* I: *38*.
Sanctum Officium *v.* Inquisizione.
Sanculotti. I: 11. III: 436.
Sanchez de las Brozas, Francisco (*Sanctius*). II: 163, 165-170.
Sancuniatóne, *mit.* I: 116.
Sand, George *ps.* (*Aurore Dupin*). IV: 137, 138, 263, 265.
Sand, Karl Ludwig. IV: 231.
Sandius, Christophorus (*Christoph Sand; Christof Van den Sand*)). I: *677*. II: 324.
Sansimonismo, sansimonistico. IV: 118, 119, 120, 121, 137, 189, 234, 235, 261, 266, 268, 269, 282.
Sansone, *bibl.* II: 395. III: 58.
Santa Alleanza, *a.1815*. III: 427, 454. IV: 4, 95, 96, 98, 103, 107, 108, 111, 112, 134, 261, 266, 321, 355, 356.
Santi, Raffaello *v.* Raffaello.
Santippe. I: 373. II: 85.
Sant'Uffizio *v.* Inquisizione.
Sanzio, Raffaello *v.* Raffaello.
Sara, *bibl.* II: 273. III: 298.
Sardam. IV: 10.

Sassonia, Augusto I di, (*August*), *principe elettore.* I: 661. II: 228.
Sassonia, Federico III, *duca di* (*Friedrich von Saxen*; "*der Weise*", "*il Saggio*"), *principe elettore del Palatinato.* I: 535, 536, 560, 563, 621.
Sassonia, Wilhelm Heinrich, *duca di*, *v.* Jülich-Clèves-Berg, Wilhelm Heinrich.
Sassonia-Weimar, Bernhard, *duca di.* II: 128, 130.
Sassonia-Weimar, Karl August, *granduca di.* IV: 81.
Sastrow, Bartolomäus, *borgomastro di Stralsund.* I: 209.
Satanaele, *mit.* I: 213.
Satanasio. I: 635; *v. anche* Atanasio di Alessandria.
Satanologia. I: 422-423.
Satira. I: **149-151**. II-IV: *passim.*
Saverio, Francesco *v.* Xavier, Francisco.
Savoia, Carlo III ("*Il Buono*"), *duca di.* I: 618.
Savoia, Margherita, *duchessa* di *v.* Valois-Angoulême, Marguerite di, *duchessa di Savoia.*
Savoia-Soissons, Eugenio, *principe di.* I: *340*, 344.
Savoie *v.* Savoia.
Savonarola, Girolamo, *O.P.* I: 410, **616**, 626. II: 107.
Sayn-Wittgenstein-Berleburg, Casimir, *conte di.* III: 230, 232.
Sayn-Wittgenstein-Hachenburg, Christian Albrecht Casimir, *conte di.* III: 232.
Scaliger, Joseph-Juste (*Giuseppe Scalìgero), figlio di Giulio Cesare.* II: 122, 164, 311, 465.
Scalìgero, Giulio Cesare (*Scaligerus*), *padre di Joseph-Juste.* II: 34, *37*.
Scarron, Paul. I: 589.
Scepsi. II: 112, **247-304**; IV: 18, 24, 37, 43, **45-48**, 97, 98, 101, 262, 482.
Scettici, scetticismo. I: 10, 37, 70, 84, 85, 104, 105, 114, 147, 159, 161-163, 239, 245, 360, 437, 438, 481, 483, 532, 541, 571, 588, 668. II: 7, 16, 17, 50, 102, 103, 140, **163-219**, **182**, **183**, 233-236, 240, **242**, **243**, 246, 249, 270, 292, 293, 325, 331, 349, 379, 383, 391, 448, 508, 569, 571, 586, 587, 592. III: 17, 75, 81, 83, 85, 92, 116, 154, 183, 332, 334, 341, 343, 345, 495. IV: 42, 45, 48, 49, 59, 79, 101, *109*, 112, 137, 138, 142, 151, 153, 154, 175, 323, 324, 363, 388, 392, *413*, *414*.
von Schardt, Charlotte, *moglie del barone von Stein.* IV: 90.
Schatz, Konrad, *procuratore di Costanza.* I: 425.
Scheffler, Johann (*ps.: Angelus Silesius*). I: *462*. III: **194-201**, 202, 227, *289*, *445*, 446, 447, 452.
Schegkius, Jacobus (*Jakob Schegk*). I: 663.
Schell, Hermann. IV: 340.

Schelle, Karl Gottlob. **IV:** 51, *51*, 52.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. **I:** 683. **II:** 47, 50, 148, 359, 368, 369. **III:** 114, 363, 452, 499. **IV:** 41, 42, 49, 59, **60**, **61**, 66, 79, 83, 84, 90, 100, 134, 169, 177, 179, 188, *189*, 198, 209, 240, 243, 269, 291, 357, 452.
Schenk, Burckhard (*Burcardo*; *Bernardo*) von Simau, *OFM*. **I:** 621.
Scheol *v.* Sheol.
Scherer, Wilhelm. **III:** 233, 316. **IV:** 290.
Schiller, Johann Christoph Friedrich. **I:** 79. **II:** 97, 181, 231, 485. **III:** 9, 89, 109, 158, 364, 367, 377, 400, 441. **IV:** 9, 11, 61, 64, *65*, 66, 72, 80, 82, 87, 102, 103, 105, 200, 210, 215, 290, 324, 348, 399, 401.
von Schlegel, August Wilhelm, *fratello di Friedrich*. **III:** 364. **IV:**63, 65, 99, 100, 102, *102*.
von Schlegel, Dorothea *v.* Mendelssohn, Dorothea.
von Schlegel, Friedrich, *fratello di August Wilhelm*. **III:** 194. **IV:** 63, *65*, 99, 100, **101**, 102, 273.
Scleich, Carl Ludwig. **I:** 107.
Schleicher, August. **IV:** 397.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. **I:** 20, 63. **II:** 47. **III:** 174, 206, 492. **IV:** **101**, **102**, *101*, *102*, 178, 180, 191, 195, 198, 201-203, *206*, 210, 226, 273, 277, 282, 319, 327, 331, 332, 343, 375, 404.
Schlenther, Paul. **IV:** 400.
Schlichting, Jonas di Bukowiec. **I:** 680.
von Schlözer, August Ludwig. **II:** 154. **III:** 366, 367.
Schlosser, Friedrich Christoph. **I:** 373. **II:** 527, 528, 593, 594. **III:** 380, 390, 397.
Schlüsselburg, Konrad. **II:** 321.
von Schmerling, Anton. **IV:** 259, 270.
Schmettau, Friedrich Wilhelm Carl, *conte di*. **III:** 484.
Schmidt, Adolf Wilhelm. **I:** 141, 144. **III:** 447, 450.
Schmidt, Caspar *v.* Landauer, Gustav.
Schmidt, Erich. **III:** 289, 371. **IV:** *87*, *170*.
Schmidt, Johann Caspar *v.* Stirner, Max.
Schmidt, Johann Lorenz (*ps: Schröder, Schröter*). **II:** **500**, **501**. **III:** 188, **259-261**, 262-267, *268*, 269-275, **276**, **277**, 278, 279, 280, 285, 286, 294, 297. **IV:** 28.
Schmidt, Julian. **IV:** 260, 275.
Schmidt, Otto. **IV:** 152.
Schnitzer, Joseph. **IV:** 340, 341.
Schomberg (*Schönberg*), Armand-Fréderic, *duca di*. **II:** 275.

Schopenhauer, Arthur. **I**: 46, 67, 76, 77, 116, 192, 264, 481, 533, 539, 543. **II**: 144, 158, 170, 171, 298, 450, 574, 586, 588. **III**: 4, 31, 114, 141, 194, 195, 386, 475, 496. **IV**: 19, 31, 42, 47, 49-51, 59, 76, 77, 105, 149, 153, 177-181, **182-188**, *188*, *189*, 195-197, 203, 205, 209, 214, 232, 240, 241, 250, 311, *314*, 315, 319, 321-324, 330, 342, 343, 355, 361, 373-376, 380-382, 387, 438, 457, 477.
Schoppe, Kaspar. **II**: 46, 112. **IV**: 18.
Schröder; Schröter *v.* Schmidt, Johann Lorenz. Schröder.
von Schürman, Anna Maria. **III**: 26.
Schuller, Hermann. **II**: 349.
Schultheiss, Hermann. **IV**: *226*.
Schulz, Johann Heinrich. **III**: 349-355, 405. **IV**: 21, 39, 39, 222, 326, 408.
Schulze, Gottlob Ernst (*"Äenesidemus"*). **IV**: 34, 42-44, 49.
Schuster *e* Löffler, *editori*. **II**: 362.
Schwabe, Johann Joachim. **II**: 296.
Schwarzerd, Philipp *v.* Melantone.
Schwedt, *margravio di, v.* Hohenzollern, Friedrich Wilhelm.
Schwegler, Albert. **III**: 120.
Schweninger, Ernst. **I**: 107.
Scienza. **I**: 24-28, 513, 514 *e passim*.
Scolastica, scolastici. **I**: 8, 19, 22, 38, 44, 47, 53, 62, 235, 241, 242, 248, 250, 254, 255, 261, 271, 275, 289, 293-296, 299-303, 343, 359, 360, 362, *363*, 364, 366, 367, 379, 421, 427, 439, 487, 502, 507, 508, 525, 526, 530, 534, 552, 553, 566-569, 571, 579, 583, 584, 598, 601, 603, 609, 612, 637, 641, 650, *657*, 659, 676, 679, 680. **II**: 2, 11, 26, 32, 51, 76, 91, 110, 114, 115, 148, 151, 156, 170, 206, 210, 211, 218, 237-239, 259, 363, 430, 455, 466, 527, 535, 580, 513, 580, 589. **III**: 41, 86, 122, 145, 165, 210, 214, 237, 292, 339, 347, 468. **IV**: 23, 29, 43, 46, 57, 75, 196, 203, 208, 209, 251, 308, 322, 341, 378, 415, 439, 457, 458, 461, 464, 467, 470.
Scoperta dell'America, *a. 1492*. **II**: 236.
Scot, Reginald. **I**: 459.
Scotisti. **I**: 293, 297, 299, 525.
Scoto Eriugena *v.* Giovanni Scoto Eriugena.
Scott, Walter, *sir*. **II**: 73.
Scuola, *riforma della*. **III**: 385-405.
Scuola e chiesa. **III**: 313, 314. **IV**: 111-113, 334, 336, *414*, 421, 422, 425.
Scuola eleatica. **I**: 83.
Scuola filantropica *v.* Philanthropin.

Scuola hegeliana. **IV**: **188-190**.
Scuola di Montpellier. **I**: 261.
Scuola Salernitana. **I**: 261.
Sebastiano di Braganza (*Sebastião*), *re del Portogallo*. **II**: 262.
don Sebastiano, *falso pretendente al trono del Portogallo, lett.* **II**: 262.
Sebunde, Raimondo *v.* Sibiuda, Ramón.
Seeck, Otto. **IV**: *444*.
Segeš, Jan Amos *v.* Comenio.
Sejano (*L. Aelius Seianus*), *lett.* **III**: 8, 9.
Selden, John. **II**: 123, 465, 504, *504*.
Selines *ps. v.* Weissbach, C.
Selnecker, Nikolaus (*Nicolaus Selnecerus*). **I**: 662.
Semler, Johann Salomo. **I**: 221, 222, 224. **III**: 350, 390, 400, 483. **IV**: 38.
Senamo, *lett.* **II**: 101.
Seneca (*L. Annaeus Seneca*). **I**: 67, 79, 148, 150, *150*, *151*, 534, 571. **II**: 189, 203, 239, 243, 259, 261, 279, 301, 399, 454, 465, 525. **III**: **129-131**.
Senofane di Colofone. **I**: **83-85**, 335. **II**: 283. **IV**: 210.
Senofonte. **I**: 59, 92, 98. **II**: 441.
Sensismo, sensistico. **I**: 301. **II**: 442, 555. **III**: 123, 142, 239.
Sensualismo, sensualistico. **I**: 53, 481. **II**: 388. **IV**: 308, 459, 469.
Serveto, Michele (*Miguel Servet*; *Villanuova*). **I**: 328, 625, **635-638**, 649, 657, 658, 672. **II**: 164, 179, 180, 205, 270, 274, 312, 327. **III**: 476. **IV**: 56, 453.
Sesto Empirico. **II**: 234, 235.
Settimio Severo, *imp.* (*L. Septimius Severus Pertinax*). **I**: 153, 168.
Seuse *v.* Suso, Heinrich.
Sevarambi (*Sevarambes*), *lett.* **III**: **22**, **24**, *24*, 26, **27-30**.
Sevaris, *lett.* **III**: 24, *24*, 25, 27-30; anche *v.* Vairasse, Denis.
Severinus de Monzambano *v.* Pufendorf, Samuel.
Severo *v.* Settimio Severo.
Seydlitz, Friedrich Wilhelm. **I**: 691.
Sfinge, *mit.* **III**: 147.
Sforza, Bona *v.* Bona, *regina di Polonia*.
Sganarello (*Sganarelle*), *lett.* **III**: 7, 8.
Shabbetay Zebi (*Ṣhabbĕtay Ṣĕbī; Zevi*). **I**: 344. **II**: 342.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, *I conte di*. **II**: 483, 542.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, *III conte di*. **II**: 147, 284, 375, 378, 380, 389, 410, 443, 452, 453, 472, **481-489**, 490-493, 498, 502, 542, 543, 548, 551. **III**: 49, 60, **81-85**, 128, 154, 412.

Shakespeare, William. **I:** 103, 114, 199, 320, 377. **II:** 69, 78, 83, 170, *524*, **531**. **III:** 473. **IV:** 85, 137, 367.
Sheffield, John Holroyd, *conte di*. **III:** 475, *475*.
Shelley, Percy Bysshe. **IV:** 151, **353-357**, *390*, 399.
Sheol (*Scheol*). **I:** 37, *37-38*.
Shrewsbury, Charles Talbot, *duca di*. **II:** 281.
Shylock, *lett.* **I:** 199.
Sibiuda, Ramón (*Raimundus de Sibiunda; Raimondo Sebunde; Sabunde*). **I:** 504, *504*.
Sicard, Roche-Amboise, *abate de l'Epée*. **III:** 96, 97.
von Sickingen, Franz. **I:** 518, 519, 522, 552, 555, *556*, 558.
Siddhārta Codom *v.* Buddha.
Siden, *lett.* **III:** 29, 30; *v. anche* Vairasse, Denis.
Sidney, Algernon. **II:** *227*.
Sidney, Philip, *sir*. **II:** 227, *227*, *228*.
von Siemens, Werner. **III:** 188.
Sigieri di Brabante (*Sigerius Brabantinus; de Brabantia*). **I:** **306**, **307**, 351.
Sigfrido, *mit.* **I:** 200.
Sigismondo d'Austria *v.* Asburgo.
Sigismondo di Lussemburgo (*Sigismundus, Sigismund, Siegmund*), *imp. SRI, re d'Italia; figlio di Carlo IV, imp.; fratello di Venceslao IV re di Boemia*. **I:** 347, **371-394**, 602. **II:** 89.
Sigismondo I Iagellone *(Zygmunt I Stary; Zigmantas, Jagiełło, Jogaila; "Il Vecchio"), re di Polonia, granduca di Lituania, marito di Bona Sforza*. **I:** 674.
Sigismondo Augusto II Iagellone (*Zygmunt August, Jagiełło, Jogaila*), *re di Polonia, granduca di Lituania*. **I:** 658, 674, 675.
Sigismondo III Vasa (*Zygmunt; Sigismund*), *re di Polonia e di Svezia*. **I:** 676.
Sileni, *mit.* **IV:** 143.
Silesius, Angelus *v.* Scheffler, Johann.
Silvanus (*Sylvanus*), Johann, *pastore di Ladenburg*. **I:** **670**, **671**.
Silvestro II, *p.* (*Gerbertus de Aurillac*). **I:** **240**, **241**, 349.
Simboli: **IV:** **288-290** *e passim*.
Simbolo niceno. **I:** 646, 655.
Simmaco (*Quintus Aurelius Symmachus*). **I:** 169.
von Simmern, Fiedrich III (*"Der Fromme, Il Pio"*), *principe elettore del Palatinato*. **I:** 669, 673.
Simon, Helene. **IV:** 117.
Simon, N. **IV:** 148.

Simon, Richard. **III**: 11.
Simone di Tournai (*Symon Tournacensis*). **I**: 272, 273, 319.
Simoni, Simone. **I**: **660-667**.
Simons, Menno *v.* Menno, Simons.
Simrock, Karl. **I**: 690, 694.
Sinesio di Cirene, *vescovo di Tolemaide*. **I**: 123. **II**: 466. **III**: 338.
Sinnhold, Johann Nikolaus. **III**: 268, 269.
Sinodo di Dordrecht, *a.1618*. **II**: 307-309, 323, *324*, 333, 397.
Sinodo di Francoforte sul Meno, *giugno 794*. **I**: 232.
Siva (*Śiva*) **IV**: 445.
Sivers, Heinrich Jacob. **III**: 316, *316*, 317.
Smith, Adam. **II**: 568.
Socialdemocratici, socialdemocrazia. **IV**: 97, 112, 113, 116, 122, 123, 133, 148, 254, 304, 330, *337*, 371, 401, 407, 422, 425, 426.
Socialdemocrazia cristiana (*Religiös-Soziale*). **IV**: 170, 171, **408**, **409**, *409-414*.
Socialismo, socialisti, socialistico. **I**: 388. **II**: 5, 7. **III**: 27. **IV**: 75, 77, 104, 108, **115-132**, 134, 137, 153, 154, 175, 219, 234, 235, 239, 240, 248, 250, 252, 261, 266, 268, 269, 282, 284, 285, 286, *314*, 325, 327, 350, 371, 373, 406, 407, 409, *409-413*, 414, *414*, 416, 418, 419, 421-425, 438.
Società delle Indie. **II**: 562
Società della Missione anglicana. **II**: 461.
Socini (*Socino*), Fausto. **I**: 547, 631, 638, **639**, 640, 641, 643, 644, 647-649, 656, 657, 659, 668, 669, 672, 673, **676**, **677**, **677**, 678-681. **II**: 9, 312, 352. **IV**: 483.
Socini (*Socino, Sozzini*), Lelio. **I**: 635, **638**, 639, 641, 643, 647, 649, 672. **II**: 9, *122*, 132, 328.
Sociniani, socinianesimo. **I**: **631-685** *e passim*. **II**: **6**, 7, **66**, **131-133**, **331** *e passim*. **III-IV**: *passim*.
Socrate. **I**: 4, 10, 17, 55, 69, 70, *78*, 80, 83, 85-88, 90, 91, **92**, **93**, 102, 106-108, 110, 113, 128, 137, 263, 299, 531, 624. **II**: 95, 112, 167, 214, 237, 239, 240, 242, 396, 397, 399, 438, 465, 470, 559. **III**: 52, 60, 191, 219, 299, 352, 354. **IV**: 23, 157.
Sofia (Sophie Volland, *corrispondente e amica di Denis Diderot*). **III**: 95.
Sofia Carlotta di Hannover (*Sophie Charlotte; Liselotte; "Serena"*), *regina* in *Prussia; moglie di Federico I; madre di Federico Guglielmo I; figlia di Ernesto Augusto elettore di Hannover; sorella di Giorgio I re di Gran Bretagna e Irlanda*. **II**: 420, **422-429**. **III**: 214, 237, 329.

Sofia Dorotea di Hannover (*Sophie Dorothea*), *regina in Prussia*; *moglie di Federico Guglielmo I; sorella di Giorgio II re di Gran Bretagna e Irlanda*. III: 336.
Sofia di Hannover, *elettrice Palatina v.* Hannover, Sofia.
Sofisti, sofistico. I: 9, 20, 45, 69, 70, **81-107** *passim*, 108, 112, 262, 263, 458, 483. II: 166, 118, 190, 581. III: 4, 210. IV: 22, 29, 93, 195, 232, 309, 451, 465.
Sofocle. I: 68, 69. III: 470.
Soissons, Giovanni, *conte di*. I: 261.
Soldan, Wilhelm Gottlieb. I: *399*, 407, 488, 491.
Sole, *mit*. I: 116, 284, 285, *336*, 561. II: 71, 88, 110, 238, 385. III: 24, *24*, 25, 27-29, 418, 499.
Sollicitudo omnium, *Pio VII, 7 agosto 1814*. IV: 107.
Solone. I: 105.
Solmi, Edmondo. II: 107-109.
Somerset, Charles Seymour, *duca di*. II: 421.
Sommerfeld, Martin. III: 366.
Sommona-Kodom; Somona-Codom *v.* Buddha
Soner, Ernst. I: 669.
Spalatino, Giorgio *ps*.(*Georg Burckhardt*). I: 536. II: 366.
Spalding, Johann Joachim. III: 483. IV: 24.
Spallanzani, Lazzaro. III: 64.
Spanheim, Ezechiel. III: 331.
von Spee von Langenfeld, Friedrich, *S.J.* I: 53, 420, 429, 440, **461-465**, 466, 479. II: 149, 151, 152.
Spencer, Herbert. I: 10, 300. IV: 129, 131, **165**, 166, 167, 172, 174, 397, 438.
Spener, Philipp Jakob. I: 18. II: 146, 147, 388. III: 26, 176, 179, 184, **203**, **204**, 210, 326. IV: 198, 319, *455*.
Spengler, Oswald. II: 57.
Spettri *v.* Spiriti.
Spielhagen, Friedrich. II: 365.
Spiera, Francesco. I: 622, **623**, 628, 659.
Spinoza, Benedetto (*Benedictus*; *Baruch de Spinoza*; "*Euclides atheisticus*"). I: 16, 25, 33, 35, 36, 46, 53, 79, 99, 114, 126, 254, 257, 292, 332-335, 337, 338, 344, 468, 470, 480, 481, 513, 533, 539, 578, 642, 644, 681, 682, 685, 698. II: 44-46, 48, 50, 66, 119, 123, 124, 136, 162, 164, 191, 207, 260, 264, *264*, 265, **299-304**, 309, 319, 320, 325, 326, 328, 329, **330**, **331**, *333*, 334, *334*, 335, 336, 338, 339, 343, **345-369**, 370, 371, 385, 387, 396, 400, 404, 408, 409, 412, **429-432**, 438, 485, 504, 516, 531-533, 535, 539, 545, 551, 575, 586, 588, *594*.

III: 16, 36, *47*, 51, 56, 57, 62, 63, 86, 100, 114, 121, 123, 135, 140, 147, 159, 165, 166, *170*, 174, *174*, 175, *175*, 176, 177, 189, 202, 209, 213, 214, 216, 219, 223, **232**, **233**, 237-239, 251, 256, 258-260, 262, 287, 289, 290, 307, 312, 340, 342, 351, **359**, **360**, 361-363, 398. **IV:** 14, 15, 20, 21, 25, 43, 44, 46, 49-51, 58, 74, 83, 84, 86, 87, 89, 90-93, 106, 138, 141, 169, 182, 188, *188*, *189*, 194, 202, 207, 211, 215, *251*, 257, 297, 311, 326, **331-333**, 342, 346, *354*, 357, 403, 408, 456, 463.

Spinoziani, spinozismo, spinozisti. **I:** 16, 113, 578. **II:** **301-304** *e passim*. **III:** 37-39, 174-177 *e passim*. **IV:** 49, 50.

Spiriti, spiritismo, spiritisti: **I:** 47, **48**, 49, **52**, **53**, 234, 258, 337, 412, 413, 418, 469, 471, 475, 481, 487, 494, 696. **II:** 153. **IV:** 14, 99, 149, 159, 174, 175, 229, 230, 312, 315, 343, 347, 434, *435*, 438, 442, 443, 470, 478.

Spirituali. **I:** 300, 422. **II:** 6.

Spizelius (*Spigelius*), Theophilus. **I:** 661. **II:** 150.

Sprenger, Alois. **I:** 254.

Sprenger, Jakob, *O.P.* **I:** 410, 413, **414**, **415**, 416, 417, 418.

Squarcialupo, Camillo Marcello. **I:** 664.

Staal, Marguerite-Jeanne Cordier de Launay (*Delaunay*), *baronessa di* (*"Mademoiselle Delaunay"*). **III:** 91.

de Staël-Holstein, Anne-Louise-Germaine *v.* Necker, Anne-Louise-Germaine.

Staftesbury, Anthony Asley-Cooper, *conte di*. **II:** 481-483, *483*, 484-488, *488*, 489-493.

Stammler, Rudolf. **IV:** **126**, **127**.

Stampa, invenzione della. **I:** **599-601**.

Stancaro, Francesco. **I:** 656, *656*, *657*.

Stanislao Leszczyński (*Stanisław*), *re di Polonia, poi, deposto, duca di Lorena; suocero di Luigi XV re di Francia*. **III:** 107.

Stanley, Thomas. **IV:** 170.

Stapleton, Thomas. **I:** 428

Starck, Johann August, *barone di* (*ps: Eduard Adelbert Rosenblatt*). **IV:** *3*.

Starck, Johann Friedrich. **IV:** *3*.

Stati nazionali. **I:** 289, 290.

Stato, *onnipotenza dello*. **II:** **536-538**.

Stazio (*Publius Papinius Statius*). **I:** 136.

Stedingen, *rivolta di*. **I:** **205-206**.

Steele, Richard, *sir*. **II:** 447, 528.

Stefano I Báthory (*Stefan*), *re di Polonia, principe di Transilvania*. **I:** 655, 657, 661, 665, 676, 684.

Steffens, Henrik. **IV**: 100.
Stegmann, Joachim. **I**: *329*.
von Stein, Charlotte *v.* von Schardt, Charlotte.
Steiner, Rudolf. **IV**: **434**, **435**.
Stella *v.* Johnson, Esther.
Steller, Johann. **III**: **171**.
Sternacki, Sebastian. **I**: *678*.
Sterzinger, Joseph, *congr. Teatini*. **I**: 482.
Stevin, Simon (*Stevinius; Stevino*). **II**: 54.
Stieglitz, Charlotte Sophie *v.* Willhöst, Charlotte Sophie
Stieglitz, Heinrich Wilhelm. **IV**: 264, 265.
Stillinsfleet, Edward, *vescovo di Worcester*. **II**: 416.
Stilpóne di Megara. **I**: **111-113**.
Stirner, Max, *ps.* (*Johann Caspar Schmidt*). **IV**: 57, 72, 178, 181, 212, **216-221**, 222, 224, **225-233**, 285, 286, 319, 359, **376-379**, 381, 401.
Stoa, stoici, stoicismo. **I**: 15, 17, 45, 67, 71, 83, 112, 114, 115, 126, 127, **147-149**, 150, *151*, 157-159, 161, 162, 164-166, 240, 610. **II**: 46, 47, 187, 241, 243, 347, 397, 417, 569. **III**: 130, 131, 220, 410.
Stöcker, Adolf. **IV**: 409.
Storia, *razionalità della*. **I**: **155-158**.
Stosch, Friedrich Wilhelm (*Stossius; Hosse; Hossius*). **I**: 684. **III**: **236-240**, *257*, 258, 344. **IV**: 20.
Strabone. **II**: **417**, **418**, 444.
Stratone di Lampsaco. **III**: 57, 410.
Strauss, David Friedrich. **I**: **34-37**, 63, 116, 552, 555. **II**: 66. 93, 354, 417, 453. **III**: 45, 297, 340, 477. **IV**: 101, 136, 168, 171, 178, 179, 184, 189, *189*, **190-198**, 201, *206*, 213, 217, 220-223, 225, 226, 244, 262, 281, 296, *297*, 304, 315-317, 319, 334, 335, 342, 345, 346, 350, 357, 358, 371, 383, 386, 404, 441.
von Strauss, Victor. **IV**: 447, 479.
Streghe (*lamiae; striges*), stregoneria. **I**: 1, 2, 12, 14, 25, 53, 58, 72, 97, 137, 155, 193, 205-207, 213, 215, 217, 220, 225, 321, 322, 354, **397-498**, 501, 514, 588, 597, 599, 601. **II**: 11, 28, 41, 91, 93, 140, 148, **149-153**, 205, 213, 214, 216, 263, 360, 396, 399, 460. **III**: 8, 9, 13, 36, 140, 253, 313. **IV**: 135, 157, 170, 247, 313, 442, 470, 471, 478.
von Strehlenau, Nikolaus Niembsch *v.* Lenau, Nikolaus.
Streissler, Friedrich. **III**: 418.
Striges *v.* Streghe.
Struwwelpeter *v.* Pierino Porcospino.

Stuart, *dinastia*. II: 230, 372, 373, 404, 446, 538, 552, 537, 538, 552.
Stuart, Ann *v.* Anna, *regina d'Inghilterra*.
Stunica, Iacobus Lopis (*Diego Lopez de Zùniga*). I: 529.
Stupuy, Hippolyte. IV: 127.
Sturm und Drang, Stürmer und Dränger. III: 302, 368. IV: 99, 100, 260, 399.
Suárez, Francisco, *S.J.* II: 223.
Subiroth Sopim. I: 338, **339-344**.
Succowo. IV: 84.
Succubi, *mit.* I: 205, 419, 492. II: 396.
Sudermann, Daniel. III: 196.
Sue, Eugène. IV: 140, 278.
Sufi, sufismo (ṣūf). II: 511, *511*, *512*.
Suicidio. I: 77-79. II: 189, 241, 397, 408, 567, **584-586**. III: 41. IV: 253, 254, 264, 313, **335**, **336**, **345**, **346**.
Sully, Maximilien de Béthune, *duca di*. II: 130.
Sultano d'Egitto (al-Malik al-Kā'mil, "*Il re perfetto*"). I: 315.
Sultano ottomano (Solimano I, *Sulaymān*, "*Il Magnifico*"; "*Qānūni, Il Legislatore*"). I: 671.
Sulzer, Johann Georg. IV: 20.
Summis desiderantes affectibus, *Innocenzo VIII, 5 dicembre 1484*. I: **206**, **207**, 217, **409-411**, 412, 413, 415, **423**, **424**, 441, 484, 494, 501, 514.
Suocero di John Anthony Collins (Francis Child, *sir*). II: 449.
Superuomo. IV: 16, 231, 381, 382, 387, 390, 391, 394, 438.
Superstizione. I: **3-6**, **60-62** *e passim*. II: **247**, **248**, **254-256** *e passim*. III: **51**, **51**, **489**, **490** *e passim*. IV: 14, 22, 24, 32, 40, 54, 68, 69, *102*, 105, *128*, 130, 133, 155, 161, 183, *205*, *206*, 214, 216, 220, 233, 248, 281, 319, 322, 330, 337, 347, 368, 370, 434, 438, 442, 444, 447, 459, 462, 469.
Suphan, Bernhard. IV: *87*, *88*.
Suso, Heinrich, *O.P.* (*Heinrich Seuse*). I: 293, 361.
Svetonio (*C. Suetonius Tranquillus*). II: 234. III: 419.
Svevia (*Hohenstaufen*; *Staufen*), *casa di*. I: 211, 273, **314-316**, 322, 354, 432.
van Swieten, Gerard. I: 482. III: 495.
Swift, Jonathan. I: 76. II: 30, 76, 334, 425, 462, **467-472**, 497, 510, 517, 522, 526, **555-566**. III: 8, 126, 128, 156, 311, 315, 316, 325, 477. IV: 15, 144, 145.
Swiftiano. II: 555, 556, 558. III: *61*
Swinburne, Algernon Charles. IV: **172-174**.
von Sybel, Heinrich. IV: 260.
Sydenham, Thomas. I: 513.

Sylvanus *v.* Silvanus, Johann.

Taboriti. I: *381*, 386, 387, 389, 392. II: 6.
Tacito (*P. Cornelius Tacitus*). I: 79. II: 418. III: 88, *169*, 419.
Tagore, Rabindranāth. IV: 372, 373.
Taine, Hippolyte-Adolphe. IV: 137, 138, 356-358, *358*, 399.
Talapoins. II: 461.
Talbot, *lett.* III: 9.
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice, *principe di, vescovo di Autun*. III: 428.
Tallien, Jean-Lambert. III: 436, 445.
Tallien, Jeanne *v.* Cabarrus, Jeanne-Marie-Ignace-Thérésa.
Talmūd, talmudico. I: 85, 257, 258, 259, 469. II: 352. III: 339. IV: 21, 23, 316, 345.
Tanner, Adam, *S.J.* I: 461.
Tannhäuser, *lett.* I: 695, **697**, 698, *698*, 699. IV: 172.
Tao, taoismo. IV: 370, 446, 447, **479**, **480**.
Tarde, Gabriel. IV: 137.
Tardieu d'Esclavelles, Louis-Florence-Pétronille (*"Madame d'Épinay"*). III: 92, 93, 111.
Tartaglia, Niccolò. II: 33.
Tartarotti, Girolamo. I: 482.
Tartufo (*Tartufe*), *lett.* II: 60, 180. III: 7.
Tauler, Johannes, *O.P.* I: 293. II: 311. III: 185, *195*.
Tausendorf, *lett.* I: 340, 341.
Taylor, Helen. IV: 154.
Taylor, Jeremy. II: 550.
Teatro libero (*Freie Bühne*). IV: 400, **401**, 403.
Teatro popolare libero (*Freie Volksbühne*). IV: 400, 401.
Teismo, teisti. I: x, 15, 39, 44, 137, 598. II: 43, 51, 236, 335, 362, 376, 576, 579. III: 147, 148, 149, 150, 153, 155. IV: 35-37, 45, 46, 48, 49, 53, 74, 79, 154-156, 161, 163, 169, 187, 199, 223, 312, 318, 319, 344, 375, 376, 406, *412*, 462, 463, 468.
Telesio, Bernardino. II: 32, 45, 103, 104, 119.
Tell, Guglielmo *v.* Guglielmo Tell.
Telle, Reiner. II: 327, 328.
Teller, Wilhelm Abraham. I: 222. III: 355, 400, 402, 483.

Templari (*Ordo Militiae Christi et Templi Salomonici*). I: 206, **274**, 353, **354-356**, 404. III: 370, 371.
Temple, William, *sir*. II: 76, 645, 556.
de Tencin, Claudine-Alexandrine Guérin (*"Madame de"*), *madre di Jean-Baptiste D'Alambert*. III: 42, 92.
Teocrazia. I: 175. II: **402**, **403**.
Teodicea. I: 19. II: 573-574.
Teodorico di Berna (*Teodorico di Verona*), *lett*. IV: 279.
Teodoro Ateo. I: 111, *111*, **113-115**, 116.
Teofilantropi. II: 110. III: 451, **452**, **453**, **486**, **487**, 499. IV: 136, 137.
Teofilo, *lett*. I: 203. IV: 45-47, 185.
Teofrasto di Ereso. III: 4.
Teologia. I: **13-15**, **62-67**, **598**, **599**. II: *passim*. III: **152-154**, **185-186**.
Teosofi. IV: **433**, **434**.
Terenzio (*Publius Terentius Afer*). I: 533, 587. II: 335.
Teresa (*Thérèse Lavasseur, amante e poi moglie di Jean-Jacques Rousseau*). III: *117*.
Termidoro, *27 luglio 1794*. III: **446**, **447** *e passim*.
Terminismo. I: 299, *299*, *300*, 301, 365.
Terrore, *a. 1793*. III: 2, 129, 415, 418, 427, 430, 431, 434, 435, 447, 465, 467, 471, 481. IV: 117, 371.
Tertulliano (*Quintus Septimius Florens Tertullianus*). I: 128, 129, 176, 399. II: 150, 509.
Terzo Stato. II: 21, 94. III: 14, 91, 310, 422, 428. IV: 115, 240, 249, 327, 434.
Teurgia. I: **258**, **259**.
Textor, Katharina Elisabeth, *moglie di Johann Caspar Goethe, madre di Johann Wolfgang*. II: 28.
Thackeray, William Makepeace. II: 489.
The & Coffée, *lett*.. I: 344.
Théodore de Bèze *v.* di Beza, Teodoro.
Theognosius Eusebius. II: 248.
Théot, Catherine. III: 445, 446.
Thibault, Jacques-François-Anatole *v.* France, Anatole.
Thoma, Ludwig. IV: 289.
Thomasius, Christianus (*Christian Thomas*). I: 53, 220, 223, 305, 420, 434, 464, 660, 661. II: *30*, 92-94, 97, 132, **139-162**, *170*, 264, 297, 325, 456, 593. III: 22, 176, 225, 241, **247-254**, 256, 325.
Thomasius, Jakob, *padre di Christianus*. II: 147, 241. III: 174.

Thomson, Joung. III: *282*.
Thopail *v.* Abu Bekr Ibn Tophail.
Thorschmid, Urban Gottlob. II: 448, 454, 478, 479, 480, 494, 496, 497.
de Thou, Jacques-Auguste (*Thuanus*). II: 70, 122, 202, 228.
Thummius, Theodorus. I: 479.
Thrale Hester *v.* Lynch, Hester.
Tiberio, *imp.* (*Tiberius Claudius Nero; Tiberius Iulius Caesar*) I: 147. II: 471.
Tiberio, *imp.* (*Tibère*), *lett.* III: *8*, 9.
Tibullo (*Albius Tibullus*). III: 459.
Tieck, Johann Ludwig. III: 365. IV: 99, 100, 102, 234, 277, 291.
Tillich, Paul. IV: 415, 416, 421.
Tillotson, John, *arcivescovo di Canterbury*. II: 411, *411*, 462, 465, 466, 471, 552.
Tindal, Matthew. I: 264. II: 74, 100, 450, 467, *474*, 479-481, **493-505**, 527. III: 193, 260, 272, 285, 289. IV: 29.
Tiranni, tirannide, tirannicidio. I: 11, **151-153**. II: 96, **221-231**, 261, 404, 418. III: 158, 161, 465.
Titanismo. I: 439.
Titius *v.* Lau, Theodor Ludwig.
Titius, Gottlieb Gerhard. II: 138, 139.
Tito Livio (*Titus Livius*). I: 374. II: 59, 64, 441. III: 84.
de Tocqueville, Charles-Alexis-Henri Clerel. III: 450.
Toland, John (*Junius Janus; "Eoganesius"; ps.: Pantheus*). I: 99, 233, 327, 340, *340*, 506, 542. II: **368**, **369**, **408-448**. III: 413-416. IV: 28, 194.
Tolemaico. II: 110.
Tolleranti, tolleranza: I: 142, 143 *e passim*. II: 273-275, **305-317**, **402**, 403, 542-544, 546-548, 553, 554 *e passim*. III: 52-54 *e passim*. IV: 17, 23, 40, 48, 97, 106, 125, 135, 151, 165, 187, *189*, 247, 269, 282, 301, 338, 347, 366, 375, 449, 450.
Tolomeo v. Claudio Tolomeo.
Tolomeo I Sotere, *re d'Egitto*. I: 115.
Tolstoj, Lev Nikolaevič, *conte*. III: 112. IV: 351, **361-371**, 372, 406, 415, 454.
Tolstoj Alexandra Andreevna, *cugina di Lev Nikolaevič*. IV: 363-365, 367.
Tomaso *v.* Tommaso.
Tomisti, tomistica. I: 293, 297, 362, 401. II: 288
Tommasini, Oreste. II: 66, 68.
Tommaso *s.*, *nt.* II: 174.
Tommaso d'Aquino *s.*, *O.P.* (*Thomas Aquinas; "Doctor angelicus"*). I: 15, 18, 22, 26, 46, 123, 193, 215, 250, 272, 289, 292, 293, 298, 299, 304, 306, 351, 362,

363, 405, 407, 420, 421, 423, 450, 458, 508, 565, 583, 608. **II**: 206, 210, 222, 225, 236, 238, 243. **III**: 212, 221. **IV**: 134, 310, 339, 457.
Tommaso da Kempis, *O.S.A.* (*Thomas Hamerken; Hemerken; von Kempen*). **I**: 503.
Tommaso Moro *v.* More, Thomas.
Tory, Tories. **II**: 419, 426, 427, 469, 510, 556, 562, 566.
Torquemada, Juan, *O.P.* (*Iohannes de Turrecremata*). **I**: 217.
Tortura. **I**: 234, 397, 398, 402, 412, 419, 420, 424, 430, **431-435**, 451, 453, 454, 456, 460, *460*, 461, **463-465**, 475, 479, 482, 483, 488, 489, 495. **II**: 105, 106, 108, 126, 140, 149, 152, 272, 343.
Totemismo. **I**: 49.
Tracy *v.* Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude.
Traiano, *imp.* (*Marcus Ulpius Traianus*). **I**: 146.
Transustanziazione. **I**: **242-244**.
Trasibulo (*Thrasibule*), *lett.* **III**: 32, 35, 36
Trattarianesimo. **IV**: 169, 170.
Trattati di pace *v.* Pace.
Tre anelli, *parabola dei, v.* Liber de tribus impostoribus.
Tre impostori, *storia, motto dei v.* Liber de tribus impostoribus.
von Treitschke, Heinrich. **IV**: 260, 270, 274.
Trenchardt, John. **III**: 488.
Trendelenburg, Fiedrich Adolf. **II**: 72. **IV**: 43.
von Trenk, Friedrich (*Trenck*). **III**: 404.
Thritemius; Johannes Tritheim von Heidenberg *v.* Tritemio, Giovanni.
von Trimberg, Hugo. **I**: 291.
Trinitari. **I**: 631, 657, 659, 667, 674, 680.
Trinius, Johann Anton. **II**: 328, 330, 454, 504. **III**: 12, 22, 227.
Tritemio, Giovanni , *O.S.B.* (*Thritemius; Johannes Tritheim von Heidenberg*). **I**: 393, 427.
Tröltsch, Ernst. **II**: 5. **III**: 306. **IV**: 406, 407.
Tronchin, Theodore. **III**: 46.
Trovatori. **I**: **290**, **291**.
von Tschirnhaus, Ehrenfried Walter. **II**: 157.
Tubero *v.* Oratius Tubero.
Tucidide. **I**: 92, 93.
Tudor, Arturo (*Arthur*), *principe di Galles; figlio di Enrico VII, fratello di Enrico VIII, primo marito di Caterina d'Aragona.* **II**: 81.
Tullo Ostilio, *mit.* **II**: 441.

Turgenev, Ivan Sergeevič. **IV**: 361, 364.
Turgot, Robert-Jacques. **III**: 86, 87, 422, 481. **IV**: 128.
Tycho *v.* Brahe, Tyge.
Tylor, Edward Burnett. **I**: 48.
Tyndall, John. **IV**: 165-167.
Tyroff, Martin. **III**: 263.
Tyrrell, George. **IV**: 340.

Überweg, Friedrich. **II**: 24, 165, 217, 285. **III**: 119.
Ugonotti (*Huguenot; Eidgenosse*). **I**: 61, 428, 621, 674. **II**: 93, 94, 183, 187, 188, 195, 197-205, 214, 225, 227, 229, 253, 255, 266, 269, 274, 276, 316, 382, 547. **III**: 11. **IV**: 484.
Uhland, Ludwig. **IV**: 282.
Ulisse, *mit.* **I**: 58.
Ulricus de Hutten *v.* Hutten, Ulrich von.
Umanesimo, umanismo, umanisti, umanistico. **I**: 58, 163, 218, 305, 379, 389, 419, 437, 487, 498, *517*, 523-525, 528, 532, 533, 535, 536, 540, 541, 543, 544, 551-556, 558, 559, 561, 562, 565, 569-571, 576, 583, **585-588**, 589, 590, 592, 593, 595, 596, 601, 606-609, 611, 612, 615, 620, 623, 625, 634, 635, 660, 667, 668. **II**: 3, 4, 5, 25, 44, 80, 86, 91, 172, 174, 186, 203, 207, 212, 307, 310, 311, 321, 482. **III**: 314, 343, 374. **IV**: 87, 290, *314*, 378, 425.
Unam Sanctam, *Bonifacio VIII, 18 novembre 1302.* **I**: 349. **II**: 222.
Under-Eyck, Theodor. **IV**: *455*.
Ungern-Sternberg, Roman Nicolaus (*Roman Fëdorovič*), *barone di.* **IV**: 355.
Ungötter. **I**: 74.
Unitari (*"Africani, Alogi, Ariani, Collegianti, Ebioniti, Mennoniti, Monarchisti, Monisti, Novobattezzati, Plotiniani, Profetanti, Ribattezzatori"*). **I**: 632, 633, 640, 642, 643, 651, 657, 671, 673, 676, *677*, 678, 679, 681, 684, 685. **II**: 333, *407*, 551.
Unitariani. **I**: 606.
Unzer, Ludwig August. **III**: 482-485.
Uomo-macchina: **III**: **120-122**, 126, 128, 129.
Upaniad. **IV**: 448.
Urbano, *p., lett.* **I**: *698*.
Urbano IV, *p.* (*Jacques Pantaléon; Jacobus Pantaleoni*). **I**: 432.
Urbano VIII, *p.* (*Maffeo Barberini*). **II**: *52*, 104, 131.
Uriel Acosta, *lett.* **I**: 266. **IV**: 274-277.

Ussitismo *v.* Hussitismo.
Utraquismo, Utraquisti. I: 385, 386, 517, 595. II: 6.
Uytenbogaert, Jan. II: *324*.

Vaihinger, Hans. I: 224, 225. IV: 31, 32-37, 69, 71-73, *74*, 75, 250, 468.
Vairasse, Denis (*Veirass; ps: Siden*). III: 22-24, 27-30.
Valchirie, *mit.* III: 460.
de Valdés, Alfonso. I: **619, 620**.
de Valdés, Juan, I: **619, 620**, 626.
Valdesi, valdismo. I: 386, 387, 389, 409, 619. II: 6, 20, 332. III: 185, 205. IV: 124.
Valdesi di Boemia *v.* Fratelli Boemi.
Valdo (*Valdus*). I: 391.
Valla, Lorenzo (*Laurentius Vallensis*). I: 391, **523, 524**, 525, 532, 541, 557. II: 3, 66. III: 338.
Valois-Angoulême, Élisabeth di *v.* Elisabetta, *regina di Spagna*.
Valois-Angoulême Hercule François di, *duca di Angiò e d'Alençon; fratello di Enrico III, re di Francia*. II: 95.
Valois-Angoulême, Marguerite di, *duchessa di Savoia; moglie di Emanuele Filiberto, duca di Savoia; figlia di Francesco I re di Francia*. II: 203.
Valois-Angoulême, Marguerite di *v.* Margherita, *regina di Navarra*.
Valois-Angoulême, Marguerite di *v.* Margherita (*Margot*), *regina di Navarra e di Francia*.
Valois-Orléans, Renata di (*Renée; Renata di Francia*), *duchessa di Ferrara, Modena e Reggio; figlia di Luigi XII; moglie di Ercole II d'Este*. I: 624, 625, **627, 628**. II: 227.
Vanessa *v.* Vanhomrig, Esther.
Vangelo eterno (*Evangelium aeternum*). I: **310**, 311.
Vanhomrig, Esther (*"Vanessa"*). II: 556, 565.
Vanini, Giulio Cesare Lucilio, *O. Carm.* I: 95, 99, 328, 546, 665. II: 12, 22, 36, 37, 192, **204-219**, 256, 291, 336, *382*, 395. III: 52, 121, 220, 250, 343, 412. IV: 59, 183, 233, 354.
Varenne. III: 235.
Varnhagen von Ense, Karl August. IV: 263, *263*.
Varnhagen von Ense, Rahel *v.* Levin, Rahel.
Varrone (*M. Terentius Varro*). II: 454, 465.
Vasa, *dinastia*. I: 676.

de Vaux, Clotilde. **IV**: 129.
Vauban, Sebastien *v.* Le Prestre, Sebastien.
de Vaucanson, Jacques. **III**: 128.
Vauderie, Vaudois, Vaudoisie. **I**: 409.
Vauvernargues, Luc de Clapiers, *marchese di.* **I**: 539.
Vecchi Cattolici. **IV**: 336, 403.
Veda, Vedānta. **I**: 330. **IV**: 448.
de Vega Carpio, Félix Lope. **IV**: 289.
Veirass *v.* Vairasse, Denis.
van der Velde, Johann. **II**: 329.
Velleio Patercolo (*C. Velleius Paterculus*). **I**: 150.
Venceslao IV di Lussemburgo (*Václav*), *re di Boemia e di Germania; già duca di Lussemburgo; figlio di Carlo IV imp.; fratello di Sigismondo imp.* **I**: 372, 379, 380, 381, *381*, 382, 383, 385.
Venerdì, *lett.* **I**: 285.
Venere, *mit.*; *lett.* **I**: 5, 135, 197, 591, 697, *698*, 699. **III**: 133. **IV**: 172; *v. anche* Frau Venus.
Verde (il) Enrico *v.* Enrico il Verde.
Vergerio, Pietro Paolo, *il Giovane, vescovo di Modrus e Capodistria, nunzio pontificio.* **I**: **621-623**, 624, 659.
Vergine Veneta (*Giovanna*). **II**: 173.
Veridicus Constans *ps. v.* Beckmann, Nikolaus.
Verità. **I**: **11-13**; *passim.*
Vermigli (*Vermiglio*), Pier Martire. **I**: **620**, **621**.
Verne, Jules. **III**: 14.
Veronica. **III**: 419.
de Versé, Noël Aubert (*ps.: Léon de la Guidonnière*). **II**: **330**.
Vesalio, Andrea (*André Vésale; Andreas Vesalius*). **II**: 25, 34.
Vescovo di Bamberga (Iohann Georg Fuchs von Dornheim). **I**: 462.
Vescovo di Bressanone (Georg Golser). **I**: 416.
Vescovo francese (Regnault de Chartres, *arcivescovo di Reims, cancelliere di Francia).* **I**: 408.
Vescovo Lord (William Laud, *arcivescovo di Canterbury*). **I**: 433.
Vescovo di Roma (Innocenzo I *s., p. Innocentius Innocentii Albani*). **I**: 181.
Vescovo di Roma (Silvestro I *s., p., Silvester).* **I**: 174.
Vescovo di Roma (Zosimo *s., p.*). **I**: 181.
Vescovo di Strasburgo (Alberto, Albrecht, del Palatinato-Mosbach). **I**: 411.
Vescovo di Worms (Burcardo, *Burchardus episcopus Wormatiensis*). **I**: 408.

Vescovo di Würzburg (Rudolf von Scherenberg). I: 394.
Vescovo di Würzburg (Philipp Adolf von Ehrenberg). I: 462.
Vescovo-principe di Bamberga (Friedrich Karl von Schönborn). III: 269.
Vesey, Elizabeth. II: 529, *529*.
Vespasiano, *imp.* (*T. Flavius Vespasianus*). I: 152. II: 206.
Vespucci, Amerigo. II: 86, 88.
Veyssière *v.* de La Croze, Mathurin.
Veyssière *v.* de La Croze, Mathurin.
de Vichy Chamrond, Marie-Anne, *moglie di Jacques de La Lande, marchese di Deffand*. III: 42, 93.
Vico, Giambattista. II: 96, 394. IV: 128.
Victoria *v.* Vittoria.
Vieweg, Friedrich. I: 338.
Villanuova *v.* Serveto, Michele.
Virchow, Rudolf. IV: 333.
Viret, Pierre. II: 376-378.
Vilmar, August Friedrich Christian. I: 493, 494.
Virgilio (*Publius Virgilius Maro*). I: 4, 452, 554, 590, 636. II: 461. III: 99, 129. IV: 145.
Vischer, Friedrich Theodor. IV: 197-201, *316*, 324, 355, 357, 371, 391.
Visnù (*Viu*), *mit.* IV: 445.
Vittoria, *mit.* I: 161, 162. II: 38.
Vittoria di Hannover (*Victoria*), *regina del Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda, imp. delle Indie*. IV: 185.
Vittorio Amedeo II, *duca di Savoia, re di Sicilia e di Sardegna*. II: 74.
Vives, Juan Luis. I: 529. II: 244.
Völkel, Johannes. I: 643, 668.
Vogelsangh, Andreas. II: 327.
von der Vogelweide, Walther *v.* Walther von der Vogelweide
Vogt, Karl. IV: 209, 212, 240, 241-243, 244, 246, 310.
Volkmar, Leopold. III: 354.
Volney, Constantin-François de Chasseboeuf, *conte di*. IV: 11.
Voltaire, François-Marie Arouet (*ps.: Boursier; conte di Corbera; Lantin; Ribienbotte; "Bertrand"*). I: 15, 19, 103, 104, 110, *143*, 163, 223, 237, 279, 302, 342, 343, 344, 401, *417*, 433, 434, 542, 570, 608, *698*. II: 9, 19, 48, 59, 70-72, 74, *122*, 131, 186, 193, 204, 208, 214, 219, 233, 234, 248, 263, 266, 274, 291-293, 301, 304, 315, 316, 328, 354, 359, 364, 375, 389, 408, 426, 445, 447, *453*, 472, 478, 482, 498, 511, 514, 519, 520, 523-527, 529, 540, 547, 559, 593, *594*. III:

4, 9, *10*, 13, 15, 17, 34, 36, 37, 39, **42-72**, 77, *77*, *78*, 79-81, 86-89, **90**, 91-97, 104, *104*, 105, *105*, 106, 107, 109-111, **112**, **113**, *113*, 114, 119, 121, 125, 134, 135, 139, 142, 148, 149, 154, 157, 162, 176, 215, 227, 232, 252, 280, 298, 312, 313, 327, 335, 345-348, 354, 367, 371, 376, 383, 392, 408, 413, 414, 419, **420**, **421**, 422, 425, 428, 434-436, 453, 459, 461, 463-466, 468-470, 472, 473, 475, 484. **IV**: 4-7, 16, 65, **86**, 90, 108, 111, 115, 138, 141, 142, 144, 145, 147, *173*, 182, 183, 190, 193, 194, 205, 224, 225, 241, 244, 245, 269, 289, **331**, 346, 360, 390, 456.

van den Vondel, Joost. **II**: 404, *404*.

Vorstius, Konrad. **I**: 479. **II**: **322-324**.

Voss, Johann Heinrich. **II**: 489. **III**: 302.

Vossius, Isaak (*Isaac*). **III**: 22. **III**: 454.

Vox in Rama, *Gregorio IX, 13 giugno 1233*. **I**: 205.

Wachter, Johann Georg. **I**: 342. **III**: 176, 220, **256-258**, 259.

Wackenroder, Wilhelm Heinrich. **IV**: 100.

Wagner, Rudolf. **IV**: 242, 243.

Wagner, Wilhelm Richard. **I**: 698, *698*. **IV**: 128, 172, 196, 197, 279, 299, 342, 343, 347, 373, 396, 399, *444*.

Wahrmund, Friedrich *ps. v.* Koerbagh, Adriaan.

Walch, Johann Georg. **I**: 3, 179, 223, 645, 646, 676 . **II**: 266, 366. **III**: 192, 268.

Waldburg, Georg III, *duca di*, ("*Bauernjörg*"). **II**: 522.

von Wallenstein, Albrecht Wenzel Eusebius, *duca di Friedland, principe dell'Impero*. **II**: 106, 128.

Wally, *lett.* **IV**: 261, **262-270**, 272, 273, 276.

Walpole, Horace, *conte di Oxford*. **II**: 528, 529.

Walpole, Robert, *sir*. **II**: 528, 529.

Walther von der Vogelweide. **I**: 291, 391, 565.

Wander, Karl Friedrich Wilhelm. **I**: 694

Weber, Karl Julius. **I**: *124*.

Wegener, Carl Richard. **IV**: 416.

Weidenmann, Jakob. **IV**: *409*.

Weier *v.* Weyer, Johannes.

Weigel, Valentin. **III**: 172, 182, 195. **IV**: 224.

Weiher *v.* Weyer, Johannes.

Weimar *v.* Repubblica di Weimar.

Weishaupt, Adam. **II**: 164. **III**: 378-384.

Weissbach, C. (*ps.: Selines*). **II**: 170.
Welcker, Friedrich Gottlieb. **I**: 69.
Weller, Emil. **I**: 328, *328*, 338.
von Welling, Georg. **II**: 28.
Wenck, Johannes. **I**: 349, 352.
Werdenhagen, Angelius (*ps.: Angelus Marianus*). **III**: 173, 174.
Werner, Richard M. **IV**: 280.
Werner, Zacharias. **IV**: 104.
Wertheim, *contessa, conti di v.* Löwenstein-Wertheim.
Werther, *lett.* **IV**: 86, 90, 262, 264, 265, 300.
Weyer, Johann (*Johannes, Weier; Weiher; Wier; Wierus; Piscinarius*). **I**: 53, 437-440, **441-455**, 456-461, 465, 466, 479, 482, 483, 608. **II**: 93, *93*, 225.
Weygand, Friedrich. **I**: 521.
Whig, Whigs. **II**: 419, *420*, 426, 467, 468, 510, 556, 566.
Whiston, William. **II**: 448, 454, 467, 473, *473*, 474, *474*, 477, 507.
Wickenburg, Albrecht, *conte di*. **IV**: 355.
Wicliff, Wiccliffismo, Wiccliffiti *v.* Wycliff, Wyccliffismo, Wyccliffiti
Wickram, Jörg. **I**: *112*.
Wiedemann, Gustav Heinrich. **IV**: 166.
Wieland, Christoph Martin. **I**: 111, 163, 164, 560. **II**: 482. **III**: 302, 376, 482. **IV**: 11, 49.
Wienbarg, Ludolf Christian. **IV**: 259, 273, 274.
Wier; Wierus *v.* Weyer, Johannes.
Wigand, Otto. **IV**: 209, 219, 222.
Whiting, John of Shaftesbury. **II**: 222.
von Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich. **I**: 168. **IV**: *330*.
Wilhelm Meister, *lett.* **IV**: 63, 89, 99, 101.
Wilkins, John, vescovo di Chester. **II**: 465.
Wille, Bruno. **IV**: 400, **401**, **402**.
Willhöst, Charlotte Sophie, *moglie di Heinrich Wilhelm Stieglitz*. **IV**: 263-265.
Williams, Roger. **II**: 549.
Windecke, Eberhard (*Windeck*). **I**: *373*, 374.
Windelband, Wilhelm. **I**: 268, 610. **II**: 24, 57, 139, 285, 568.
Winkler, Benedikt. **II**: 134.
Wissowa, Georg. **I**: 141.
Wissowatius, Andreas (*Andrzej Wiszowaty; Wissowaty*). **I**: 649, 650, 668, 678, **681-683**.
Witekind, Hermann (*ps.: Lercheimer*). **I**: 459.

de Witt, *casato*: **III.** 440.
de Witt, Jan (*Johan*). **II:** 353, 354.
Wittelsbach, Federico di (*Friedrich*), *principe elettore della Renania-Palatinato.* **I:** 451.
Wittgenstein, *casato.* **III:** 188, 191.
Wittgenstein, Casimir, *conte di; maresciallo di corte di Federico I re in Prussia.* **III:**188, 189.
von Wöllner, Johann Christoph. **III:** 353, 355.
Woidowiki. **I:** 669.
Wolfart, Karl Christian. **III:** *493*, **498-501**.
Wolfenbüttel *v.* Brunswinch-Wolfenbüttel.
Wolff, Christian. **I:** 60. **II:** 140, 141, **155**, **156**, 242, 297, 379, 418, 593. **III:** 126, 140, 141, 165, 209, 214, **215-226**, 232, 238, 260-262, *262*, 264, 271, 275-278, 281, 283, 284, 287-290, 292, 307, 311, 318, 329, *352*, 376, **283**, **284**. **IV:** 20, 23, 27, 28, 51, *251*.
Wolff, Theodor. **IV:** 400.
Wolfram von Eschenbach. **I:** 291.
Wolke, Christian Heinrich. **III:** 394-396, *396*.
Wollzogen, Johann Ludwig, *barone di.* **I:** 668.
Wolsey, Thomas, *cardinale e Lord Cancelliere d'Inghilterra.* **I:** 54. **II:** 78, 79, 81-83.
Woolston, Thomas. **II:** 448, **475-477**, 482, 493, 519, *519*. **III:** 272, 285.
Wortley Montagu, *lady* Mary *v.* Pierrepont, Mary
Wotan, *mit.* **I:** 696
Wren, Christopher, *sir.* **III:** 377.
Württemberg, Ludwig, *principe di.* **IV:** 5.
Wulfila (*Ulfila*). **III:** 257.
Wulkow, Hans. **II:** *296*. **IV:** 484.
Wundt, Wilhelm. **IV:** 307.
Wycliff (*Wiclef, Wiclif, Wyclif, Wycliffe*), John. **I:** **376-379**, 380, 382-385, 387, 391, 520, 540, 543. **II:** 6, 58, 231. **III:** 185. **IV:** 340.
Wyccliffismo, Wyccliffiani. **I:** 372, 379, 383-385, 387, 389. **II:** **6**, 7.

Xaca *v.* Buddha.
Xavier, Francisco *s.*, *S.J.* (*Javier; Francesco Saverio*). **III:** 340.
Xímenes, Francisco de Cisneros, *OFM.* **I:** 217.

Yahoo, *lett.* II: 565.
Yahweh *v.* Geova.
Yvon, Pierre. III: 27.

Zabarrini *v.* Flaminio, Giovanni Antonio.
Zäsi, Ulrich *v.* Zasio, Udalrico.
Zaira (*Zaïre*), *lett.* II: 193.
Zänker, Sebastian (*"Attaccabrighe"*), *lett.* III: 319, 323.
Zaid ibn Thabit (*Zaid ibn Thābit al-Anṣārī*). I: 326.
Zamolxi. II: 418.
Zar di Russia (Alessandro, Aleksandr I Pavlovič Romanov). IV: *107*.
Zarathustra (*Zarathushtra; Zartukhsht; Zoroastro*). I: 184, 185. II: 462. III: 484.
Zarathustra, *lett.* IV: 12, 197, 225, *373*, 379, **380-382**, 384-386, 388-392, 394, 453.
Zasio, Udalrico (*Adalricus Zazius; Ulrich Zäsi; Zasy*). I: 429.
Zebi, Shabbetay *v.* Shabbetay Zebi.
von Zedlitz, Karl Abraham. III: 350, 354, 355. IV: 39, *39*.
Zeller, Eduard. I: 69, 70, 98, 108, 109, 111, 113. IV: **334-338**.
Zelter, Karl Friedrich. II: 73. IV: 84.
Zenone di Cizio. I: 114. II: 241.
Zeppelin, Ferdinand, *conte di*. IV: 420.
Zeus, *mit.* I: 1, 69, 70, 76, 104, 136, 164, 165, 190, 402, 603. II: 524, 578. IV: 473; *v. anche* Giove.
Zeus, *lett.* IV: 355, 356.
Zevi, Shabbetay *v.* Shabbetay Zebi.
Ziegler, Leopold. IV: **439-441**, 467.
Zielenziger, Kurt. III: 240, 241.
Zimmermann, Johann Georg. III: **353**, **354**, 380, 405. IV: 222.
Zimmermann, Otto, *S.J.* IV: **435**.
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, *conte di*. III: 192, 199, 204, **205-207**, 229, 230.
Žižka, Jan (*Ziska*). I: 372.
Zola, Émile. I: 111. IV: 137, **139**, 140, **141**, 145, 400, 404, **426-428**.
Zoroastro *v.* Zarathustra.
Zwingli, Huldreich. I: 19, 219, 512, 537, 618, 624, 628. II: *9*, 29, 30, 65, *407*.